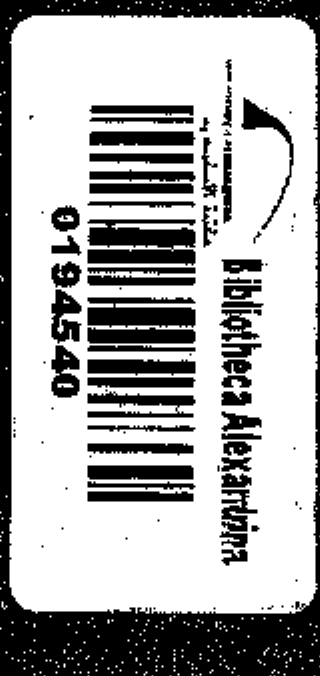
المسلمون والأقباط



اهداءات ٢٠٠١

ا.د. محمـــود ديـــــاب

جراح بالمستشفي الملكي المصري

طارق البشرى

المسلمون والأقباط
فى إطار الجماعة الوطنية



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٠

مقدمة

شغلني موضوع هذه الدراسة فى أعقاب عدوان ١٩٦٧ . وبدا مع الوقت ان هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها علي قوة التماسك فى المجتمع المصرى، وان تفت من صلابته . وليس خطر الهزيمة فى أنها تشكل تراجعا عن موقع ما ، ولكن خطرها الأشد انها قد تخلخل الثقة فى المسلمات ، وتزعزع الثوابت فى العقول والقلوب . والهزيمة فى ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر، رغم كل ما تفضى اليه من خسائر وتضحيات . وهى حلقة من حلقات الكر والفر ، تتداول فى طريق النصر النهائى . وان التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من اننا لا نواجه خصوما طامعين ، لا نواجههم على أرض اخرى غير ارضنا ، ولانصارعهم للسيطرة على طرف ثالث ، إنما نكافحهم عن ذواتنا . فنحن لسنا طرف صراع فقط ، انما نحن موضوع الصراع ايضا . لذلك لا ينحسم الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون ، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم ، لأننا نملك بحكم طبيعة الصراع نفسه مالا يمكنهم أن يملكوه . نحن بذواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه . وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح ، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم .

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة فى أى مواجهة . هو الانتماء باليقين للجماعة ؛ وادراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة ، فى الملمات . والطامع قوى الادراك فى أن ضمانه الأساسى لا يتأتى من عدته وادواته ، ولكنه يأتيه من تفتيته عرى التماسك فى الجماعة وافساد قوامها ، أى من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام باثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية ، وتذويب الشعور بالتميز ، واستيعاب تلك الشراذم فى اطار انتماء صورى يرسم هو حدوده ، بما يوحدهم فيه ويصفى ادراكهم بانهم مختلفون ، وأنهم

متـوحدون . ومصر والمصريون بخير ، بقـدر ما يستبقون قوة تماسـكهم ، وادراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز ، وهى ترابط المصريين واتحادهم فى مواجهة الاحتلال البريطانى فى ١٩١٩ . فعزمت بعون الله على دراسة هذا الأثر ، فور انتهائى من دراسة أخرى شغلتنى سنين ، عن تاريخ مصر من بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية فى عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سـنة ١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة فى ١٩٧٠ ونشرت بعدها باكثر من عامين . وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين احمد والمسيح» انشر بعض الدراسات التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والاقباط فى مصر . نشرتها مجلة الكاتب، فظهرت الحلقة الاولى منها فى فبراير ١٩٧٠ ، والثانية فى ابريل التـالى عن فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، والثـالثة فى يونيه التالى عن السياسـة البريطانية تجاه هذه النقطـة ، والرابعة فى أكتوبر من العـام نفسـه عن ثـورة ١٩١٩ ، والخامسة فى فبراير ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣ ، والسادسة فى ابريل التالى عن المجالس النيابية .

كنت اظن فى البداية ، ان امر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد لاتجاوز الثلاثة ، وان مـادة الموضوع لن تـواتى باكثر من ذلك كثيرا . فلمـا ضربت بالفاس فى الأرض ، هالتنى غزارة المادة ووفرتها . فعزمت ان اعدل بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخى للمواقف السياسية فى هذا الامر ، الى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة او المؤسسات الحزبية . كما اقتضت دراسة هذه المؤسسات الافساح لدراسة المؤسستين الدينيتين، وهما الأزهر الشريف والكنيسـة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التى جرت حولهما . وفى هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب فى يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة الاسلامية ، وفى اغسـطس واكتـوبر ١٩٧٤ عن الازهر بين القصر والحركـة الديمقراطية . ثم واليت اتمام دراسة الموضوع مما لم اسع لنشره بعدها ، وزاد كثيرا عن حجم ما سبق نشره .

وكان من أسباب اعادة النظر فى طريقة معالجة الموضوع ، والعدول فيه عن مجرد تتبع السياق التاريخى للاحداث السياسية الى دراسة المؤسسات ، كان من أسباب ذلك ، أن موضوع الدراسة لا ينبغى أن يكون متعلقـا بموقف الاقباط من الحركة الوطنية او الحركة السياسية عامة ، أو موقف اى من هذه الحركات من القبط ، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندى وضعا مغلوطا . ان الوضع السليم فى ظنى ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والاقباط فى اطار الوعاء الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هى أم قومية ، وتتبع التطور التاريخى لهذه الجامعة . وكان اتضـاح هذا الوضع للمسألة موجبـا لاعادة النظر فى تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع اعادة النظر فى بعض

ما كان سبق نشره ، واعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصـــل الأول الذى أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما .

وقد شغلنى فى معظم فصول الكتاب ، تتبع الجامعة السـياسية ، من جانبها الحركى المعيشى ، أكثر مما شغلتنى الصياغات الفكرية التى ينحتهـا المفكرون لهذه الجامعة . وان صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير فى المعامل نقية صافية ، ولكنها معزولة نوعا ما فى تراكيبها المنطقية وصفائها المثالى . اما الفكر المعيش فى اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصـدى للمشاكل . وهـذا ماشغفنى التنقيب عنـه والتقاطه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات قمينة باظهـار هـذا الجـانب الحركى اكثر من غيرها . وارجو أن اكون وفقت فى ذلك نوعا ما .

وكان التركيز على المؤسسات فى دراسة الموضوع ، مثيرا التداخل بين خيوط السياق الزمنى للاحداث ، وبين التريث لدى كل موضوع نوعى بعينه لاستيفائه مايتطلبه ، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للامام لتتبع مآله . والتوفيق بين هذين الامرين مما قد يثير الاضطراب . وقـد اجتهدت توفيقا بينهما ، فى ان اقسم الموضوع بما يراعى الطريقتين معـا . فاجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعى محدد متميز ، وأمتد به وراء وقداما حسبما يستوجب بحثه . ولكنى أورده بين غيره من الموضوعات النوعية ، فى سياق زمنى ، وفق ماحسبت انه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، او اثرا هاما له فى هذا السياق . وبهذا يحتل موقعا من المسـاحة الزمنية العـامة المدروسة ، يكون ملائما لهذا الاثر او الدلالة التاريخية . ثم لا اعود اليه ، الا اذا استوجبه السياق الزمنى ذلك ، اشارة لدلالة طرأت من بعد فى ظروف تلت . وارجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب .

واطرف ماقابلنى فى دراسة هذا الموضوع ، ان عاما جد عادى بين أعوام التاريخ المصرى الحديث وسنيه ، بدت له عند دراسة هذا الموضوع اهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩٢٨ . عام قد يمر به القارىء للتاريخ ، او الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه امر ذو خطر . فهو ليس عام حدث او احداث جليلة ، ليس عام ثورة ولا حـرب ولا انتفاضـات ولا معـاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهـاية لمرحلة تاريخيـة ما ، فى اى من مجـالات النشـاط الاجتماعى والسـياسى الظاهرة . ولكنه يتكشف فى هذه الدراسة عن عام عجيب ، ففيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسى حول الازهر والكنيسـة ، واثير موضوع التفرقة بين الاقباط والمسلمين فى وظائف الادارة ، وعربدت فيـه بعثات التبشير فى مصر وتركيا وغيرها ، وظهرت جمعية الشـبان المسـلمين

وجماعة الاخوان المسلمين . وفى أعقابه جرت أحداث حائط البراق فى فلسطين .

لقد سلخت هذه الدراسة منى سنين ، أجمع مادتها وأصنفها وانظر فيها وأعيد النظر . وأبطأنى فى انجازها عدد من الامور . فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور ان التاريخ ليس مهنتى ، انما أدرسه فى أوقات الفراغ من مهنة اخرى أحبها وأرتزق منها ، وهى تشغل من وقتى شاغل عمل كامل . وثانى الأمور أن عرضت لى خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرفتنى عنه مؤقتا ، وأعاننى الله ان أصدر فيها بعضا من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور ان الاحداث العامة أرشدتنى الى أشياء ، أوجبت على مراجعة بعض من الأسس العامة فى تفكيرى . واقتضى ذلك منى المهل والتريث ، حتى تستقر وجهتى من جديد على نسق محدد ، يمكن به تناول الامور ، وحتى أعود على جمام من نفسى واطمئنان مع طبعى . ولعل ذلك يتضح لقارىء هذا الكتاب ، اذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف. ولعله يتضح أكثر فى الفصول الاخيرة من هذا الكتاب .

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذى أعتز بكونى فردا فيه — فردا من ملايين سلفت واتت ، وستجىء ان شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

العجوزة فى ٢٦ ابريل ١٩٨٠

طارق البشرى

القرن التاسع عشر

الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون فى تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث أهى الحملة الفرنسية ، أو أى حدث سابق عليها أو لاحق لها . والقائلون بأنها الحملة الفرنسية ينظرون الى ما وفد مع تلك الحملة من علوم الغرب وفنونه ، مما رأوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التى قامت من بعد . والتاريخ المصرى الحديث مرتبط فى هذا المنظور بما وفد عن الغرب من اسباب العمران الحديث ، بمعنى أن مصر الحديثة هى هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها . والناظرون الى علامة البداية فى الحركة الثورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال . والمنقبون عن نقطة البداية فى الصراعات الطبقية عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكوات المماليك ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما اثبته الجبرتى عن احداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح فى نظر كاتب هذه الدراسة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة ، هو الاعتبار فى تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على فى ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمى مصر وقبطها فى المجال السياسى ، أى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، متمثلا فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية ، وفى حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية . وأن من يطالع التاريخ المصرى ليكتشف فى وضوح ، أن ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية فى العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على . وليس من شطط التعبير القول مجازا فى هذا الخصوص بأنه « فى البدء كان الدولة » .

والدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على اكتافها بناء الجامعة السياسية المصريه ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الاوحد الذى رعى هذه الجامعة ونما بها . والى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شوهد من تطوير ، واليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من تكسات . وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو اية جماعة اهلية ، انما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفى أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحداثة » ، متمثلة فى الجيش، ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم « المصرى » كان سابقا على الوعى بالمصرية ، كما ان هذا التنظيم دفع اليه مشروع سياسى كبير جرى على يدى محمد على ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الراسمالية » حسبما استقرا الفكر الماركسى من تجارب القوميات الأوروبية.

استطالت تلك العملية التاريخية على عهد محمد على ، من بدايته فى ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولى محمد على الحكم ، انما تكون على مدى من السنين ، من خلال ادراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها ، ومن خلال سلسلة الافعال وردود الفعل الواعية التى عرفتها مصر فى تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصيرته السياسية النافذة .

ومحمد على بناء ومصلح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصرى الى حيث يجرى على دربه الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انتكس ، وأن مشروعه السياسى الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن فى ١٨٤٠ ، وما أدت اليه من اجهاض تجربته واضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء التام على عزمه الطموح فى ارث الخلافة العثمانية واعادة بعثها على يديه . ولعل مشروعه كان ينحصر فى بلوغ تلك الغايات ، أى بناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة فى تكوين تلك الامبراطورية . ولكن هذا الذى يعتبر وسائل لديه ، هو بعينه الأثر الباقى لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذى يعتبر غايات لدينا نحن المصريين. هو النهضة بالمجتمع المصرى واشاعة روح التحديث فيه وارساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطمت غايات محمد على أمام ناظريه ، ولكن بقيت وسائله هى لب الغايات المصرية . ان جهاز الحكم والادارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع فى مجملها الى الابنية التى شادها الرجل فى الثلث الاول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد على شأن القادة المصلحين جميعا ، يمتزج فيه القديم

والحديث . فلم يكن مصلحا كبيرا قضى على دولة الاتراك والمماليك فقط ، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما أيضا . هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من فيافي القوقاز ، ولكن بالمعنى السياسي ، بمعنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم في السياسة والصراع ، فكانت له ذراعا مملوك عثماني وعينا مصنع حديث . وامتزج في عقله وفعله كل من تجاربه يديه ونظرة الاستشراف الى المستقبل .

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش . به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعا واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس لذلك يكون من المفيد ادراكا لسياسة محمد علي المصرية تتبع ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية . والمعروف أن جماهير الشعب المصري ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم في تعيين محمد علي واليا على مصر ، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح ، تسهم في صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية ، التي انشغل فيها محمد علي وعسكره الألبانيون والدلاة ، في تشتيت شمل فلول المماليك من حكام مصر السابقين . وحدث في ١٨٠٧ أن وفدت الى مصر حملة فريزر الانجليزية واحتلت الاسكندرية ، فلقيت ماهو معروف من مقاومة المصريين . وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط . والمهم في تلك المقاومة التي افتتلت الحملة الانجليزية ، أنها لم تسقط فقط هيبة الانجليز ، ولكنها كشفت عما اظهره الجند من خوف وفرار أمام الغزاة . كما اظهرت ما استولى على محمد علي من فزع ، عندما علم باحتلال الانجليز الاسكندرية، فتشاغل عن المساهمة في المقاومة ، وتلكأ حيث كان بالصعيد يتعقب المماليك، وابطأ الخطو في العودة الى القاهرة . وبهذا ظهرت للمقاومة الشعبية المصرية ، انها قادرة على احراز نصر حاسم على الغزاة ، بقوتها الذاتية ، وبقيادتها وكبار المشايخ ، وكلهم زهو بما أنجزوا ، وكلهم امل أن يزداد الوالي استنادا اليهم واشراكا لهم في سياسته ، واقترحوا عليه استمرار المقاومة وأن يخرجوا جميعا « مع الرعية والعسكر » لمواصلة الجهاد . ولكنهم فوجئوا به يجيب «ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر» .

بهذه الكلمة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد راسخة من مئات السنين ، وهي عزل المصريين عن الجيش وعن واجب الدفاع عن بلادهم ، وتكوين الجيش من عناصر دخيلة تحتكر العمل العسكري ، وتستمد من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد ، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومبرره . ورغم أن محمد علي كسب حكم مصر لاسباب من أهمها مساندة المصريين له ، فما لبث فور توليه السلطة أن أسرد

بالقصور الذاتي نمط الحكم القديم » حيث يقوم الانفصال القاطع بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فريزر اكسب محمد على كسبا متعدد الجوانب . اذ أحبط الغزو وقواه ذلك على منافسيه من بقايا مماليك مصر ، ورفع من شأنه فى نظر الدولة العثمانية ، وثقل موازينه فى الميدان الدولى ، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد على يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد اربعين عاما ، واستمر فى ذريته حتى منتصف القرن العشرين .، رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينس الرجل فى لحظة النصر ابجديات سياسة حكومات العصور الوسطى ، وهى أن ينحصر دور الشعب فى اداء « علائف العسكر » دون أن يكون للرعية « خروج » ويعلق الجبرتى على ذلك بقوله «ليت العامة شكروا على ذلك أو نسب اليهم فعل ، بل نسب كل ذلك الى الباشا وعساكره ، وجوزيت العامة ضد الجزاء بعد ذلك (١) » .

بهذا المنطق التقليدى الصرف بدأ محمد على ينفذ سياسته فى بناء الجيش المنظم الحديث . وظل سنين عدة يستخدم جنوده من أخلاط الاجناس العثمانية ، فى الحروب التى خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان فى تلك الفترة عثمانى الأهداف مملوكى الأساليب ، تحصل مشروعه السياسى ـ على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال (٢) ، فى أحياء العالم العثمانى. وحاول الرجل فى اطار هذه الصيغة اضفاء الطابع الاوروبى على جيشه ، من حيث تنظيم الجنود وتدريبهم فنون القتال الحديث واستعمال ادوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكونا من هذه الاخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين أهالى البلاد . وجاءت هذه المحاولة فى ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد ان استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الاخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتى بقوله ، « أمر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوة ، فأخذوا فى الرماحة والبندقة المتواصلة المتتابعة كالرعود ، ورجعوا داخلين فى المدينة فى كبكبة عظيمة ، وداسوا أشخاصا بخيولهم بل وحميرا أيضا (٣) » . ودبر الجند مؤامرة ضده باشاعة التمرد والاضطراب فى المدينة ، وكشف ذلك له على انه ان صمم على « التجديد » فلابد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين .، فبدأ على مهل وبحذر يبعدهم من القاهرة الى الاقاليم والثغور، تشتيتا لهم واقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن فى مقدوره أن يستبدل بهم مماليك جدد ، لأن شراء هذا الرقيق الأبيض كان قد استحال تقريبا منذ بسط الروس سيطرتهم على جورجيا وبلاد الجركس التى كان يستورد منها المماليك عادة .

ولكن ما انكشف لمحمد علي من استحالة تجديد الجيش مابقي فيه الجند القدامى ، ومن فشل السلطان محمود الثاني في تجديد جيش السلطنة بسبب تمرد الجند الانكشارية ، كل ذلك لم يفتح امام بصيرته فورا طريق الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « اتجهت أنظار الوالي الى تأليف الجيش النظامي . وكان كلما فكر في أن يكون هذا الجيش من الاتراك أو الارنؤود ، اعترض له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكري مرارا ، فرأى ان يؤلف الجيش من جنس آخر . غير انه بقي مترددا في تعيين هذا الجنس . وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة ..(٤)» . لقد كان الوالي من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصري في تحريك السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم في ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى السلطة حتى امتلأ عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثماني في تكوين الجيش — عمود الارتكاز في السلطة — من المسبيين الاجانب . وجاءت حملته على السودان في ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن الايدي المقاتلة يتلمسها في سواعد الافريقيين . وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم . واقام في منفلوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانيين يدربون على فنون القتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت الأمراض فيهم حتى كادت تفنيهم . وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش النظامي الحديث على اسس مملوكية .

بداية التمصير :

لزم انقضاء اكثر من خمسة عشر عاما على تولي محمد علي الحكم ، حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التي كان يتهيبها من قبل ، وانفذ الفكرة التي كانت تخامره ولا يجرؤ عليها ، فأصدر امره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين .. » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطيئة لضرورة املت نفسها عليه ، وهي استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير المصريين . وأصدر في ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى احمد باشا طاهر ليجمع من الوجه القبلي أربعة آلاف مصري لينضموا الى لاظ اوغلي ناظر النظام العسكري ، ليرسلهم الى سليمان باشا (كولونيل سيف) مدرب الجند باسوان ، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون بعدها الى بلادهم ويعتبرون جنودا مدى الحياة . وفي مارس ١٨٢٢ كتب الوالي الى ابنه ابراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون المجند « متوطنا في القرية التي يجلب منها ، وذا أهل وسكن فيها ، وليس من هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقضهم زمام ، وأن يحرر هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام اقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم ، بحيث يكونون مستقرين في اماكنهم مهيئين للطلب ، وأن يثبت في الدفتر أسماء قراهم وأسماؤهم وأسماء آبائهم ، وانهم سيستخدمون ثلاث سنين . يعطون في اثناء خدمتهم لحما وأرزا مفلفلا مرتين في الأسبوع ، ومرتبا قدره ثمانية قروش كل

شهر ، والكسى اللازمة لهم فى كل عام (٥) » . فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخيا عظيم الخطر فى بناء مصر الحديثة . كان اول قرار بالتجنيد الاجبارى للمصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية — ركيزة الدولة — من « ذوى الأهل والسكن » فى مصر . يعلق الدكتور غربال على ذلك بقوله « لقد حل محمد على الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، اى التجنيد العام ، وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الاسلامية . لقد عمدت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجدباء احيانا ، والى جميع العبيد أحيانا اخرى . حاولت الحكومة الاسلامية هذا الحل أو ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيها ونفاد مواردها .. (٦) » . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر ، وانما صار لهم « الخروج » . وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية فى مصر .

قاوم الأهالى التجنيد فى البداية ، اذ لم تظهر لهم دلالته التاريخية وقتها، ورأوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديد ، هو اشد عتوا من ضرائب المال وسخرة الاشغال العامة . ونفروا من التجنيد افرادا وجماعات ، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى ، ويسوقونهم مصفدين بالاغلال ، لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندية ، والعسكرية فى بعض الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندى مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن اتى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالى ، على مدى مئات من السنين . واستحال فى تصور المصريين ان سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة . مادام الأمل ابن التجربة ، ومادام الخيال وليد الواقع المحسوس .

وعلى اية حال ، فان قرار التجنيد الذى فرض بالقوة الجبرية على المصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالى ظلما او عدلا ، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة ، ولكنه كان امرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم ان يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم ان يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقى لمحمد على كحاكم عبقرى ، لم يضق افقه عن قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين . ولم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندى مخلوعا من بيئته فى بلاد القوقاز والشركس ، وبين اقتناصه من قرى مصر . واذا كان الاصطياد اول درس واحسمه فى ترويض الوحوش ، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من خلع الصيد عن بيئته ، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة اى هدف واى شىء . وعلى الضد من ذلك لن يروض اى وحش ما بقى فى غابته وبين قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندى القديم يحترف القتال كمهنة يمارسها ارتزاقا . مفصول الروابط

عن وشائج الأهل ومجالات الانتاج فى البيئة الاجتماعية . تتدنى عوائده المادية الى المستوى الحسى الفردى المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية فى الشعور بالسيادة واشاعة الخوف والرهبة . اما الجندى المواطن . فعلى النقيض صيغت مادياته وروحياته فى أطار من وشائج قرابة الأهل والسكن وعلاقات الانتاج ، وفى محيط الأسرة والقرية والمهنة . وماادياته شائعة مع غيره لا تقف عندحدود الاشباع الحسى المباشر ، وانما تمتد وتتصاعد الى مستوى جماعى . ويحركه الشعور بالانتماء الى الجماعة . ومن جهة أخرى فان التنظيم الحديث للجيوش يتطلب قدرا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثرة كثيرة فى عدد الجند . الأمر الذى لم يكن فى المقدور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فان تجنيد المواطنين كان امرا متصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية ، بمراعاة درجات السخط والتأييد المحسوب والمتوقع فى اطار أمن الحكومة ، وبمراعاة عناصر الانتاج الاقتصادى مادام المجدون هم فى النهاية قسما لا يجهل أثره من قوة الانتاج البشرى فى الصناعة والحرف .

كتب محمد على الى ابنه ابراهيم « من الجلى الواضح أن الواجب يقضى علينا ان نجند العساكر حسبما يتيسر لنا ، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف ، وان نوفق بين مصالحنا وحالتنا وأن نرى أعمالنا على قدر قدرتنا .. (٧) » . وأرسل اليه عماله يخبرونه بفرار الجند ، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب ارغامه عليه او معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير الفلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم اليه ، وذلك بتفهيمهم تدريجيا أنه امر منطو على الخير ، وبملء آذانهم بالأقوال التى تستوجب حسن قبولهم اياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء .. (٨) » . وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء فى أعمال التدريب « أن فاتحة الكتاب لا ريب فى أنها جامعة للفيوضات الأزلية . فاذا ما قراها جنود الجهادية فى أيام التدريب قبل الشروع فيه ، ثم باشروا التمرينات عقب القراءة ، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات » . وأوحى الى بعض شيوخ الازهر أن يشتركوا فى هذه الحملة ، لاضفاء الطابع الشرعى على النشاط الجهادى . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الزجبى فى كتابه « تاريخ الوزير محمد على باشا » ، اذ خص « النظام الجهادى الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الدينى من حفظ الثغور الاسلامية وتحصينها ، مع ما يلزم دفاعا عن بلاد الاسلام من طاعة وصبر ونظام (٩) .

وامتلأت كتب الوالى الى عماله بوجوب ملاحظة احوال المجندين ، وحسن معاملة من لا يقبلون فى الفرز فيعادون الى قراهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم بأثر التجنيد فى عمليات الانتاج الزراعى ، اذ كان المجندون هم زهرة

شباب القرى من أصحاب الفئوس الضاربة ، فكان يذكر عماله ألا ينسوا أن هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات فى قراهم خاصة فى مواسم البذر والحصاد ، وانه يلزم الا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية « التى عليها مدار الغنى والثروة للجميع (١٠) » .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، فى زمان الحكم المملوكى العثمانى ، أدنى علاقة عضوية بالشعب . كانت اشبه بالحجر الصلد يضرب الرؤوس من عل ، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين . وأتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التى تمثل ركيزة الحكم . ويدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصرى . واذا كان اعتاد الحاكم من قبل ان يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوى بهم ، فهو لا يمكن أن يستغنى عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه وقواه الضاربة . والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما ، يشمل افرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة . والحكم الفردى الطليق لا يعنى انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم او مفارقته لها ، ولايعنى أكثر من أن مشيئته فى اطار المؤسسة الحاكمة مشيئة غير مقيدة من الناحية التنظيمية ، ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد اسباب الاتصال والتحريك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصرى ، فقد لزم الحاكم هو الآخر ان يسير فى طريق التمصر . حدث أن امتهن احد كبار الموظفين الأتراك « على اغا » الفلاحين المجندين فى حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك » وعلم محمد على بهذه القالة فارسل الى محافظ دمياط يأمره « اضربوه (على اغا) مائة نبوت على اليته وينفى ، وان عاد يصلب » . وتكشف جسامة العقاب عن حمية محمد على ، وهى حمية لا ترجع الى فرط تعاطف مع الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالى لما يخدش هيبة حكومته ، اذ تمتهن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب فى تكوينها . ويكشف ذلك عما اخذ ينمو من توحد بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصرى بحيث يكون امتهانه امتهانا لسلطة الدولة . وقد صار الحاكم — رغم أصله الأجنبى وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطرا حفاظا على سلطانه ، أن يستوجب قدرا من الاحترام لشعبه .

حدود التمصير :

لم يسر تمصير الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن لمثل محمد على أن يفعل ، ولا كان من شأن الممكنات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التمام فى هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بامكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٢٧٦ الف جندى (بلغ هذا الرقم فى سنة ١٨٣٩) ، ويسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا الى سوريا

شمالا الى الجزيرة العربية شرقا ، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوش اوروبا واساطيلها ، فلم يكن بالامكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيده عن الجندية والخبره العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب يعود ايضا الى حرص الحاكم على ابعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا لما رآه امنا لحكومته . وادخال المصريين حتى فى ادنى مستويات العمل العسكرى لم يشرع فيه ــ كما سلفت الاشارة ــ الا بعد فشل كل البدائل المتاحة . وقد سجل الامير عمر طوسون نقلا عن كلوت بك ، ان استخدام المصريين اظهر أنهم يقادرون على استعادة مجدهم التالد فى الحروب ، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية باهرة . كانوا يفقدونه اذا ارتفعوا الى مراتب القيادة مما أرغم محمد على على تنحيتهم عنها ، ثم يكشف عن السبب السياسى لهذه النتيجة قائلا فى وضوح : « ربما كان هذا من حظ محمد على ويمن طالعه ، لأن ــ المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبه . فلو سلمت قيادة الجيش الى ضباط من جنسه ، لخيف أن ينزعوا يوما الى الفتنة والتمرد . أما والحالة كما هى الآن ، فالرؤساء قابضون على ناصية الجنود ، وهم لا يركنون الى المصريين كما يركنون الى ابناء جلدتهم . فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيطة لأنفسهم . ونشأ من ذلك مراقبة متبادلة كانت نتيجتها خضوع الجيش والفه للنظام (١١) » . كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الاتراك والمماليك ، لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه فى متناول الشعب المصرى ، ولكن لما توطدت سلطته أدخل المصريين فى وظائف الضباط الصغيرة » فأظهروا ذكاء فائقا وصاروا افضل من الأتراك (١٢) .

كان محمد على ارنئيا يقف على رأس فرقة من الالبان والدلاة ، ويحوطه جمع من الاتراك يشكلون النخبة التى استعان بها فى حكم مصر وقيادة جيشها عندما صعد الى الولاية . ولكنه ادرك أن اقتصار استناده على هؤلاء موقع له فى قبضتهم ، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه حسب العادة الجارية وقتها . وقد سبب له الجند الالبان كثيرا من الاضطرابات مما أوجب عليه رسم خطة هادئة لبعثرتهم فى الاقاليم والتخلص منهم فى حرب الوهابيين . وكان الشروع فى تجديد المؤسسة العسكرية لابد واجدا مقاومة عنيفة من هؤلاء ، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار ، فضلا عن احتمال افشالهم المشروع ، كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوئتها ، مما يثير تنازع الولاء لدى هؤلاء الاعوان العثمانيين . وكل تلك الاسباب يشير الى أن احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة . لذلك عمل الوالى على اضعاف تلك القوة ، وموازنتها بغيرها من القوى .

وكان محمد على قد أتم التصفية المادية الاساسية لقادة المماليك فى ١٨١١ ، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة ، يعلمهم التركية قراءة

وكتابة ويدربهم فنون القتال ، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد أن صاروا مماليكا له . ولما استعمل الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) فى تدريب جيشه ، قدم اليه خمسمائة من اولئك المماليك يدربون على فنون الحــرب الحديثة ، وحث الوالى كبراء الدولة على الاقتداء به فى تقديم بعض مماليكهم لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحوا من الالف كانوا القيادات للجيش المصرى الحديث . واختار المدرسة الحربية مدينة اسوان لتكون عـزلتها فى أقصى الجنوب حاميا لها من تيارات السياسة فى العاصمة . وارســل الوالى الى ناظر المدرسة فى سبتمبر ١٨٢٢ «حيث أن المماليك أجدر بالمعاونة بالنســبة للجنود الاتراك ، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق أن يكون ضابطا ، ثم يكمل العدد الباقى من الأتــراك ....» (١٣) . وأمكن رغـم الصــعوبات والفتن ، أن يتم تدريبهم فى ثلاثة أعوام ، وأن يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط (١٤) .

بدا لمحمد على وقتها ، أنه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بغير الخبرة الحديثة فى النظم والعلوم . ولم توجـد هـذه الخبرة الا لدى الاوروبيين . فاخذ النظام الحـديث كله فى الجيش — مشــاة وفرســانا ومدفعية — عن النظام الفرنسى . وجرى الامر على مايتبع فى الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات ، حتى فى الموسـيقى . وترجمت القـوانين واللوائح الفرنسـية حـرفيا لينظم الجيش المصرى على مقتضــاها . واتبع فى تصـيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرسى (١٥) . ولايكاد يظهر خـلاف فى ذلك عن النظم الفرنسـية الا النداءات العسـكرية التى بقيت تركيـة ، والا ملابس الضباط والجند . وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسـيين فى البداية ، ثم غلب الطابع الفرنسى . وكان أشهر هـؤلاء ، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى ألقيت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت الى اسوان فى ١٨٢٠ . وعرفت اسماء مثل الجنرال بوابينى والكولونيل جودان ، وبولونينى ناظر مدرسـة المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالى) ناظر مدرسة المدفعية ، وبيسون مراقب انشاء السفن ، واللواء دى سيريزى الذى أشرف على الترسانة البحرية ، وموجيل الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية ، وانطون يناسى وكاملو توسكالى من معلمى المدرسة البحرية ، وجملة أخرى من كبار الضباط .

على هذا النحو تكونت المؤسسة الرئيسية فى دولة محمد على . المصريون الذين كانوا من قبل ، على مدى مئات من السنين — يعاملون كشعب محروم ليس له ادنى نصيب فى المساهمة فى حكم ولا فى جيش ، ادخلهم النظام الجديد فى الجيش ، وتكونت قاعدته كلها منهم ، فبلغت فى ١٨٢٦ نحوا من ٣٧٦ الفا من الجنود . ولم يؤذن لهم يتولى وظائف الضباط ، لما سبق بيانه من

خشية الحاكم أن يتحد الجند والضباط عليه ، فلما استقرت الدولة اذن لنسبة محدودة منهم أن تصل الى رتبة اليوزباشي فقط . والعناصر التركية التى انحصرت فيها القيادة منذ غزو تركيا لمصر فى ١٥١٧ ، تقلص دورهم فى مؤسسة محمد على ، مع بقائهم يشغلون مهما ذا شأن فى قيادة الدولة والجيش ، وهم ذوى الخبرات التقليدية فى فن سياسة الحكومات ، ويستند ولاؤهم للوالى الى كونهم صفوته وابناء لفته ، ويتأتى الحذر منهم من احتمال توزع ولائهم بينه وبين السلطان العثماني ومن احتمال طمعهم فى سلطة الوالى، واوجب ذلك منه موازنتهم بقوة اخرى فى قيادة الجيش والدولة . والمماليك الذين استصفاهم محمد على لنفسه بعد ذبحه زعماءهم ، فصاروا رجاله يوازن بهم الترك فى القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن الى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء الى الامير الغالب ، يخلصون له اخلاصهم لمن سلفه ، ولم يكن الرق فى عرف المماليك نوعا من القسر أو الاستغلال ، بقدر ماكان نوعا من التبنى والانتماء . وكان اطمئنان محمد على اليهم بما جعلهم الغالبية فى قيادة الجيش بالنسبة للاتراك ، فكانوا يمثلون نحو سبعة الاعشار فى قيادة الجيش بينمايمثل الاتراك نحو الثلاثة اعشار(١٦) . ولم يغب عن الوالى حذره من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لغيره ، فلما حارب عبد الله باشا الجزار حاكم عكا — وكان من أصل مملوكى — احتاط محمد على من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك فى قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية اخرى ، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادى النيل والصحارى ، فى الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفى الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تقتات على الرعى وعلى الاغارة والسلب من أراضى الوادى . كانوا من عوامل اضطراب الأمن ، خاصة بالنسبة لدولة محمد على ، الساعية الى تنظيم شئون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم، والى تحقيق مشروع سياسى طموح . وفى ١٨٢٧ وجدت ستة عشر من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندى بدوى من المشاة وسبعمائة وخمسين من الفرسان ، موردها الرئيسى تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو أربعة وثلاثين قبيلة تضم نحو خمس وعشرين الفا من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس ، لامورد لها غيرالاغارة والسلب . وجهد محمد على فى القضاء على هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الاول من القبائل ، وجذبه الى حياة الاستقرار واقطعة الاراضى فى الأباعد . وعمل على تحويل الفريق الثانى الى نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف فى البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما اظهروا الرغبة فى الذمة استألفهم ، وعقد معهم الصلات وعهد اليهم حراسة ماكانوا يسطون عليه من قبل من القوافل لقاء اجر ، واخذ جيادهم الاصيلة واخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم وبلهنية معاملة الانداد لافراغ غضبهم وارضاء كبريائهم ، وشكل منهم فرقا فى جيشه بأجر

مرض ، شريطة ان يأتي كل منهم بفرسه وبندقيته . بلغ عددهم في جيشه نحو الخمسه آلاف ، كانوا كفرسان القوزاق غير النظاميين في بعض جيوش اوروبا ، يقومون بمهام الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الاعداء ، ويقومون في السلم بمهام الحراسة وتأديب قبائل البدو المتمردة (١٧) .

ثم أبقى للاقباط المصريين دورهم التقليدي في ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص في الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها ، كان الاقباط يكونون نحوا من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحوا من الثلاثة ملايين نسمة (١٨) . اشتهروا من قديم بحذقهم في علم الحساب ، وكان منهم مساحو الارض والنساخون والصيارفة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديدا أن يكل محمد على اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربي على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان «المماليك وابناء العرب يعهدون اليهم بادارة أموالهم الخاصة» (١٩) ، ومنحوا أيام الحملة الفرنسية وظائف تنطوى على مسئوليات هامة (٢٠) . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد على بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الجسام في بناء مشروعات الوالى الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون بوزنج المبعوث الانجليزى الى بلمرستون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٣٧ ، ان كان الاتراك يعتبرونهم طائفة منبوذة من الشعب المصرى ، ولكن «ثمة شىء من التعاطف بين القبط وابناء العرب ، لعله نتيجة ما يقاسونه جميعا من آلام» فضلا عما يتحلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفطنة والذكاء ، «ولايكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الاوروبيين اى اختلاط ، ولايعرف عن عاداتهم المنزلية الا القليل ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين ، فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين ... وفي الريف لاتكاد تفرق عادات الاقباط عن عادات ابناء العرب .... وهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة في البلاد ، سواء أكانت تلك الخرافات راجعة الى أصل اسلامى أم أصل مسيحى» (٢١) .

لقد عرف ابراهيم الجوهرى على رأس المباشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، ثم تولى من بعده اخوه جرجس الجوهرى في ١٧٩٤ ، واثبتته الحملة الفرنسية في منصبه واعتبرته عميدا للقبط ، واستمر من بعدهم في منصبه حتى تولى محمد على الولاية ، فقبض عليه الوالى الجديد ومعه جماعة من مباشرى الاقباط طالبا محاسبتهم على اموال الضرائب من سنة ١٨٠٠ ، وأحل محله المعلم غالى الذى كان كاتب محمد بك الألفى ، واستعان ايضا بالمعلم فيلوثاوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهرى (٢٢) . وعزل المعلم غالى فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانونى ، ثم أعيد واشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الاراضى وتقسيمها الى احواض . وبصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التى تحشدها مراجع التاريخ في هذا الشأن من وشايات

وابعاد وتقريب واتهامات بالاختلاس وعفو وغير ذلك مما كان شائعا فى تعامل الوالى مع عماله اقباط كانوا او مسلمين (٢٣) ، ومما لا تظهر وجوه أهميته فى صدد الموضوع محل الدراسة ، فلانزاع فيما تؤكده الشواهد من اختصاص الاقباط وقتها بتولى وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الاشارة اليهم ، ومنهم فرنسيس أخو المعلم غالى ، وسمعان أمينة ، ونخلة ابراهيم كاتم سر شريف باشا الكبير ، والمعلم وهبه ابراهيم ، والمعلم منصور صريمون رئيس ديوان الجمرك ومعاوناه بشارة ورزق الله الصباغ ، وسيدهم بشاى كاتب ديوان دمياط (٢٤) ، والمعلم حنا المنقبادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من الروضة شمالا الى وادى حلفا ، ويوحنا أبو ميخائيل الطويل كاتب الديوان وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس انطونيوس عصفور (٢٥) ، وباسليوس بك مدير الحسابات فى ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية محمد على فى الشام سوريا مسيحيا (٢٦) .

على أن الاقباط فى هذه الفترة ، لم يظهر أن احدا منهم جند فى الجيش ضمن من شملهم التجنيد الاجبارى . كانوا معفيين من التجنيد على مايذكر جون بورنج فى تقريره سالف الذكر (٢٧) . وذلك بالرغم من أن المصريين شكلوا قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم اخيرا الترقى فى صفوف الضباط الى رتبة اليوزباشى ، وبالرغم من تولى الاقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطر واهمية فى جهاز الدولة . وقد ذكر بورنج فى تقريره سالف الذكر أن ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجرى الى أرفع مناصب الدولة ، فضلا عما لاحظه من أن التسامح يخطو خطوات واسعة وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة فى الاختفاء تدريجيا (٢٨) . كما يذكر كامل صالح نخلة أن محمد على «اظهر من اول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم واجناسهم فى مسواة واحدة ، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء ... ووزع خدمة الوطن على أهله كلا بما له من الاهلية ، فخص القبط بما امتازوا به من الاعمال الحسابية وضبط الايرادات والمصروفات .. وخص المسلمين بالمجالس والاعمال الادارية .. وبتوسع محمد على باشا فى المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الاقباط فى دوائر الحكومة ، وبعد أن كانت وجاهة الامة تنحصر فى بعض افراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرون فى كل انحاء القطر المصرى » (٢٩) . ويلاحظ فى هذا الشأن أنه وان لم يوجد قبط بالجيش على عهد محمد على ، فان تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، انما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية ، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكرى ، وفى ١٨٢٩ قرر مجلس المشورة أن يرتدى جميع الموظفين «الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية وفى ١٨٤٧ عينت طبيبة بمدرسة الولادة برتبة ملازم ثان (٣٠) .. ولم يكن الاقباط بعيدين عن هذا الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والادارة فيه .

ويلاحظ أيضا أن لم يكن للاقباط نصيب فى بعثات محمد على العلمية الى اوروبا . ولايكاد يظهر من اسماء المبعوثين فى كل بعثات محمد علي وعباس الاول خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما أثبت الامير عمر طوسون يشارف الخمسمائة ، لايكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطى ، الا واحد فقط ذكرته ايزيس حبيب المصري فى كتابها (٣١) ، فهو الدكتور ابراهيم السبكى الذى بدأ حياته موظفا بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية فى فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطرى ، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطرى فى ٢٣ يوليه ١٨٤٨ . ولعل من أسباب عدم اختيار اقباط فى بعثات محمد على ، أن ما اختص به القبط من مهن فى جهاز ادارة محمد على لم يستشعر الوالى حاجة فيها لخبرة أجنبية تأتيه من ارسال البعوث فيها ، وهى مهن الادارة المالية والحسابات ومسح الاراضى والموازين وغير ذلك . والملاحظ من استقراء أسماء المبعوثين التى اثبتها الامير عمر طوسون فى كتابه ، أن من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين، من الارمن وغيرهم ، الامر الذى يستبعد معه أن يكون الوالى قد جعل الاسلام شرطا فى المبعوث أو جعل المسيحية مانعا من الالتحاق بالبعثات . كما يلاحظ من استقراء هذه الاسماء أيضا أن الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الاصلاء (الفلاحين) ، كانوا من الاتراك والجراكسة أو من المتمصرين من ذوى الاصول التركية والجركسية . وحسبما يذكر الدكتور احمد عزت عبد الكريم ، تكونت البعثة الثالثة فى ١٨٢٦ من اربعين مبعوثا ، منهم ثلاثون مسلما ، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ ، ومنهم ١٨ من أصل عثمانى (٣٢) وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية فى المبعوثين ، أن كان هدف الوالى من البعثات اعداد قيادات المستقبل فى وظائف الجيش والادارة مما كان لايزال وقفا على غير المصريين ، لذلك ندر فيهم المصريون . وبذلك يظهر أن عدم وجود القبط فى هذه البعثات أساسه الندرة الواضحة للعنصر المصرى ذاته فيها ، وليس عنصر الدين . وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية فى البعثات المتاخرة، وفى سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم ابراهيم السبكى المبعوث القبطى .

وعلى الجملة ، فقد كان الوضع فى وظائف الدولة ذات الاختصاص المدنى ، كشأن الوضع فى الوظائف ذات الاختصاص العسكرى ، اذ اتجه الوالى الى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التى دخلها المصريون عامة وفيما عدا الاعمال المالية والحسابية التى شغلها الاقباط . وكان مديرو المديريات كلهم مثلا من العثمانيين والمماليك يحملون رتب الاميرالاى أو الفريق وهم اما بشاوات أو بكوات .

وانعكس هذا الوضع لا فى البعثات التعليمية الى الخارج فقط كما سلفت الاشارة ، ولكن فى اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد اثبت

الدكتور احمد عزت عبد الكريم أن العنصر المصرى بين الطلبة كان ضعيفا لأن الحكومة لم يكن يعنيها الا تخريج الاعوان المخلصين لها ، ان مدرسه قصرالعينى التجهيزية المنشأة فى ١٩٢٥ والتى كانت تغذى بخرجيها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والالسن والحربيه واركان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ «من أبناء الشراكسة والأكراد والارنؤود والارمن والاغريق ، ممن كانوا فى خدمة محمد على ، فقد كان يباح للمسيحيين الاوروبيين أن يلحقوا أبناءهم بها ... ولما كان العنصر المصرى قليلاً بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لغتان العربية والايطالية ...» ويذكر على مبارك ان لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد الا من ساعدته الواسطة ، كما أنشىء المكتب العالى بالخانقاه فى ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه فى ١٨٤٢ نحو مائتين ،زادوا بعد ثلاث سنوات الى ٣٩٣ تلميذاً ثم الى ٥٦٣ تلميذا ثم الى ٦٤٠ تلميذا فى ١٨٤٧ » كان معظمهم من أبناء موظفى القصرر وغلمان الخديو وأولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الاجانب . ومدرسة السوارى وغيرها مما أنشىء فى بداية الثلاثينات كان تلاميذها فى عهدها الاول من الترك والمماليك (٢٣) .

فلما بدأ العنصر المصرى بطرق بعض أبواب الوظائف القيادية الدنيا فى الجيش ، كترقيتهم الى رتب الملازمين واليوزباشيين ، انعكس ذلك أيضا فى الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العينى سالفة الذكر وزادوا فى مدرسة السوارى وغيرها . كما تولوا وظائف المأمير ، ويذكر كلوت بك أن «جميع المأمير الآن من المصريين الوطنيين ، الا النذر اليسير منهم . والسبب الذى دعا سمو الوالى الى ان يعهد اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده بدرايتهم التامة بأحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم أقدر من غيرهم على الالمام بمراكز مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم، وانهم أولى بالقيام على شئون الادارة من الاجانب الذين لايخلون من نزعات التشيع الجنسى» .

وفى سياق هذا التمصير للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، أثبت كلوت بك « لقد أقام الوالى الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض المأمير من نصارى البلاد (٢٤) . وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الاولى فى ١٨٣٣ ، اذ كان محمد على قد رفض فى ١٨٢٦ استبدال المصريين بالاتراك فى وظائف الكشاف والقائمقامين ، ثم بدأ عملية الاحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبها الموجودون أثناء انشغاله بالحرب (٢٥) .

معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة فى عهد محمد على ، بوظيفتيه العسكرية والمدنية . اتراك ومماليك ومصريون وأوربيون ، والاتراك والمماليك لايجمع كلا منهم جامع واحد قومى كان أو قبلى ، ولايميزهم مميز من عنصر

او جنس ، كانوا أخلاطا من تركيا والبانيا ومن الدلاة والجراكسة والبربر والمغاربة والمواليين وغيرهم ، والمصريون وان صح انهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن ثمة مفهوم قومى معترف به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من الاسباب ما يوجب حرصها على نكرانه ، وقد عومل المصريون بوصفهم « أولاد عرب » واقباط وبدو . والاوربيون لم يكونوا من قومية واحدة وان غلب عليهم أخيرا الطابع الفرنسى . وقد استخدم محمد على كل هذه العناصر فى بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبن مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية . انما حرص على استخدام المتاح تاريخيا وسياسيا وتوظيفه فى بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردى غير المنازع .

على أنه لم يكن من المستطاع أن تجتمع هذه العناصر جميعا فى مؤسسة واحدة للحكم ، بغير أن يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك . ولم يكن ثمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر فى قمة السلطة ، لم يكن ثمة الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ،وبقى من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال ، بغير حاجة الى تبديل او اضافة او تعديل . وكان مبدأ الحكومة الدينية أو الجامعة الاسلامية ، مبدأ ذا فاعلية فى أداء الوظائف السياسية التى يتطلبها النظام ، ولكن تمثلت مشكلة محمد على معه فى جانبين، أولهما انه مبدأ جامع غير مانع اذ ضم عناصر يتوزع ولاءها السياسى بينه وبين الباب العالى فى تركيا ، وثانيهما انه مبدأ لا يكفل الاستفادة الكاملة من كافة الامكانات والخبرات المتاحة واللازمة لادارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند فى تحقيق مشروعه الى خبرات الاوروبيين المسيحيين. ويبدو لكاتب هذه الدراسة ، انه فى هذه النقطة بالذات ، وهى تحديد مفهوم الجامعة السياسية ، تمثلت معضلة الفكر السياسى لحكومة محمد على .

ومحاولة لايضاح هذا الامر ، فانه مع تقدير وجه الصحة فى رأى الدكتور غربال عن « عثمانية » محمد على ، واستهداف مشروعه السياسى بعث العثمانية ، بما تعنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة، ومع تقدير أن مشروعا كهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع رجحان انه لو نجح محمد على لعمل على الباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة الذابلة ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الفعلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعيين محمد على نفسه واليا على مصر . فكان مسلك محمد على يمثل

نوعا من التمرد والعصيان ، فى اطار النظرية السياسية السائدة والاوضاع القائمة وفقا لها .. وكان ابتداع محمد على لنظرية سياسية بديلة من شأنه أن ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع فى حدود مصر ولا يكتفي ببلاد العرب ، وهو فى الوقت نفسه ، من شأنه أن يفكك نظام الدولة التى بنى مؤسستها فى مصر من صفوة لا يجمعها الا الايمان بدين واحد . وهى شأنه أيضا ان يتجاوز الممكنات التاريخية استباقا للاحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة فى بلاد السلطنة العثمانية . كان هذا تناقضا على مستوى الفكر السياسى لم يكن فى مقدور الوالى أن يحله . ولعل هذه المعضلة هى ما تجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من أن هذه الدولة التى انشأها محمد على ، بجيشها الضخم الذى حقق انتصارات عسكرية هائلة وامبراطوريتها الشاسعة ، ونظامها الزراعى الجديث والمصانع التى شيدتها وكانت الاولى فى تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التى نقلت الى العقل المصرى والعربى والاسلامى انماطا ومناهج جديدة تماما عما ساد فى مئات من السنين خلت ، هذه الدولة التى صنعت كل ذلك ، لم تضع فكرا سياسيا ما ، ولا رجحت فى ميدان الافكار السياسية مفهوما خاصا ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكرا يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم انجازها الحضارى الضخم . ولعل ذلك من أسباب ما لاحظه الشيخ محمد عبده فى مقاله الشهير « آثار محمد على فى مصر (٣٦) » اذ قارن بين الانجاز المادى الكبير فى كل ميدان وبين الهبوط المعنوى الكبير فى كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة أو الدين او الأدب او الفلسفة أو التاريخ ، وبرغم ما ترجم فى بعض فروع الانسانيات هذه فقد أودع المخازن لم يتصل بقارىء . وهى نفسها مالاحظه الدكتور لويس عوض عن دولة محمد على التى أنجزت » ولم تلتفت الى بناء الانسان من حيث هو انسان (٣٧)» . واذا كان الاستاذ الامام قد أرجع هذا التباين الى المسلك الاستبدادى للوالى ، فالصحيح انه يعود أيضا الى تلك المعضلة الفكرية التى سلف بيانها ، مما لم يجد له حلا فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، ان الرجل رغم شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية ، يزن بها القوى العالمية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبنى المشروعات ، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل فى كل امر ولو كان حادثا جزئيا أو عملا يوميا ، ورغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه أن يمس هدفا له ولو من بعيد ، وقدرته على البطش الفظ اذا وجد ضرورة أو خطرا ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسى . وقد عاد رفاعه رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخليص الابريز .. » فى ١٨٣٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيس ضد الملك والحكومة القومية وانتماء الملك للامة والشعب ، بما يعتبر ثورة فى الفكر السياسى الى اليوم ، بله أن يعتبر كذلك أيام محمد على ولى النعم . ورفاعة رافع مهما

بلغت استنارته الفكرية ، فهو فى النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد على ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد على ، وزاد قربا منـه وغنى ونفوذا ، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التمرد والمخاطرة . ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خلجانه لحديث الطهطاوى ، رغم انه لم يمتد أحد منه ترددا فى سحق من يشرع بالتطاول بنظرته الى اعتابه ، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتى مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقنع تفسيرا ، لهذا المسلك ، الا النظر اليه فى اطار تلك المعضلة السياسية . فالوالى لم يستشعر ــ وهو اعلم بشئون دنياه ــ من هـذا الحديث خطرا ما ، ولا كان الكاتب مفرطا فى الحماس والتهور . انما جرى حديث الطهطاوى ــ كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض (٣٨) ــ بحسبانه يمس السلطان العثمانى . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق الشعب، مما يمس محمد على وهو لا يزال واليا معينا من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفســه أو لنسله من بعد ، مما لم يتحقق الا فى ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناوئا للسـلطان مناهضا لدولته ، يفيده حديث رفاعة بقدر ما يضر مناجزه .

وآية ذلك أيضا أن رفاعة فى «تخليص الابريز ..» لم يهتم كثيرا بالنظام الاقتصادى فى أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الاوروبية ، كانت على طرف نقيض مع نظام محمد على الاقتصادى القائم على الاحتكار ، فقصر جهده وقتها فى الحديث عن الليبرالية السياسية التى تشكل فى الأساس تحديا للسلطان العثمانى . وعلى عكس ذلك فعل الطهطاوى فى ١٨٦٩ فى «مناهج الالباب..» ، فركز اهتمامه فى الاقتصـاد ولم يهتم بالنظام السـياسى ، اذ كان احتـكار محمد على قد تفكك من نحو ثلاثين سنة ، وكان النظام السـياسى بمصر قد اسـتقر فى الأسرة الخـديوية العلوية . فتخلى رفاعة عن كثيرا من ليبراليته السياسية . واسقط عن رئيس الدولة مسئوليته الدستورية الا أمام ضميره وربه والتاريخ وامام الرأى العام بالنصح فقط . وفى كلمة يمكن القـول أن دولة محمد على فى زمانها وظروفها كانت تمثل قدرا من التخلخل فى الفكر السياسى ، بالنسبة للجامعة السياسية ، ووجـد من صالحه ابقـاء هـذا التخلخل الذى يتيح له حركة سياسية أقل تقييدا .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، ان مسـألة التجـديد اقتضت تعاملا واسعا مع اوروبا والاوروبيين ، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عنـد تبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بصميم عمليـة التطوير ؛ واذا كان الاوروبيون لم يتجاوزوا فى جهاز محمد على وظائف « أهل الخبرة » ، فان عملية التطوير تحدث تزاوجا وتشابكا يصعب تفاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسية تقتضى أبنية عسكرية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية فى تكوين تلك الابنيـة تسـتدعى مجمـوعة كبيرة من

السياسات ، وهكذا بالتبادل والتداخل . وان الاستعانة بالاوروبيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكارهي التجديد ، يحكي علي مبارك في خططه (٣٩) ، ان الباشا أراد أن يجعل عسكر مصر كهيئة عسكر الافرنج ، فلما اشيع ذلك شنع كبار العسكر وامراؤهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه .. » ونقل عن الجبرتي ما كان من تآمرهم واخبار عابدين لمحمد علي بذلك مما افشل المؤامرة ، فتفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الابواب ويثيرون الاضطراب والفتن ، فاستدعى محمد على المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهب ليعوض أربابه ولبناء ما هدم ورد ما كسر ، واستطاع بذلك أن يؤلف قلوب المصريين ضد المشاغبين من أنصار النظام العسكرى القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة ، واستبدال غير الموالين له من القواد ، واحلال اولاده وصفوة خلصائه محلهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره كذلك ، ولكنها تلبست في صيغ دينية . يحكي كلوت بك أن شباب المماليك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين ، وحدث أن دبروا مؤامرة لاغتيال الكولونيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه ، وانه استشعر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فردا فردا ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على « بصفة مزرية في نظرهم وهي : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاحباط أعماله (٤١) . على أن الوالى استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الاسلامى والشرقى للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه بأنماط حياة الاوروبيين (٤٢) ، فضلا عن ان موجبات أمن الحاكم فرضت عليه أن يقصر الوظائف العليا ذات الخطر على أولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسماعيل ، واقاربه وانسبائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول أحدا من الاوروبيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التى ميزت مرحلة حكم محمد على ، انه كان ينظر أحيانا الى حكومته في مصر ، بمثل ما ينظر الانجليز الى حكومتهم في الهند ، بما يفيد اختلالا واختلاطا واضحا في مفهومه عن الجامعة السياسية ، ذكر مرة الى أحد المبعوثين الاجانب « لم أعمل في مصر سوى ما عمله الانجليز في الهند ، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من ابناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطر لكم (للفرنسيين) أن تؤلفوا في الجزائر فرقا عسكرية من ابناء العرب لاحتذيتم مثالي ووضعتم على راسها ضباطا من الفرنسيين ، والتركى أصلح للحرب والقيادة او يشعر بأنه خلق ليحكم .. (٤٣) !

نمو حركة التمصير :

نمت الجامعة الوطنية فى مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية . بدأ نموها ــ كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجنـد المصريين فى جيش محمد على ، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضـع ، واتخذ نموها صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فان التمصير سبق ظهور الفكر القومى كمفهوم للجـامع السـياسى للمصريين ، وبدأ فى ظروف تملخل الفكر السياسى فى عهد محمـد على . وبدأت حركة التمصـير تلك بتجنيد (أولاد العرب) من المصريين ، وبتصعيدهم فى المسـتويات الدنيـا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية فى الجيش ووظائف المأمير فى الادارات المحلية ، وليختار منهم فى بعثات محمد على الى أوروبا . وفى سياق هذه الحركة بدأ ، دخول القبط فى الوظائف المختلفة لهـذا الجهاز بتدرج أبطء . كان الوجود المصرى يبدأ « بأولاد العـرب » ثم يلحقهم القبط ، وان النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو اسماعيل فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر ، ليظهر ان التناسب كان طرديا بين ظهور « أولاد العرب » فى جهاز الدولة وتصاعدهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك التجامع المصرى بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة ان هذا النمو الطردى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة أبطء وبنسبة أقل ، ويفسر ذلك أن عملية التمصير كانت تجرى انسلاخا من مفهوم الجامعة الدينية التى تمثله الخلافة العثمانية .

وقد ذكر كلوت بك فى حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، انه اذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكراهة المسيحيين ، فلعل سبب ذلك سلوك الغالب مع المغلوب ، دون أن تقع مسئوليته على مبادىء الدين الاسلامى « ومما ينبغى الجهر به فى هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيرا ما حال دون ظهور اى اثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتمسكين بالديانات الأخرى غير الاسلام . ولكن لا يسعنا الا الجهر قبل انتهاء هـــذا الفصل بأن العرب الصميميين أكثر تسامحا نحو الذميين من الشعوب الاسلامية الأخرى ، وان المصريين يفوقونهم فى التسامح ، أما لما جبلوا عليـه من الرقة ودماثة الاخلاق ، وإما لما سبق لهم من الارتباط بالاوروبيين وقت الاحتلال الفرنسى للديار المصرية » (٤٤) . كما لاحظ بورنج فى تقريره فى ١٨٣٧ ، الذى سلفت الاشارة اليه ، أن التسامح قد خطا خطوات فسيحة فى السنوات الأخيرة ، وان الفوارق بين التسامح والمسيحيين آخـذة فى الاختفاء ، وأن المسيحيين يرقون الى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجـد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر فى موضع آخر من تقريره « اذا ظلت الأمور تجرى على هذا السنن ، فستنقطع هجرة الترك بعد سـنوات قليلة انقطاعا يكاد يكون تاما ، وتؤول مقاليد السلطة الى الوطنيين وحدهم ، مسلمين

كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس أن نقص عدد الشبان الذين يردون الى الجنوب من بلاد القوقاز .. وهكذا شرع العنصر المصرى يحل محل العنصر التركى رويدا رويدا » وأن كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف الى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية (٤٥) .

وكان من ملامح حركة التمصير ، انه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية، كانت اللغة الأساسية فيها هى اللغة التركية وتليها العربية ، فلما رأس تحريرها رفاعة الطهطاوى عكس الوضع وجعل العربية هى المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الاخبار بما فى ذلك أخبار دوله الخلافه (٤٦) . وفى ١٨٦٩ (٦ شوال ١٢٨٦ هـ) أصدر الخديو اسماعيل أمرا الى النظارات المختلفة بأن تكون « المكاتبات من الآن فصاعدا بكافة الدواوين والمصالح الاميرية التى بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية أما القوانين فكان يصدرها بالعربية . ويبدو ان القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن «قومندانات الالوية وأمير الايات واكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التى تخصها من العربية الى التركية (٤٧) ، ودل ذلك على نمو حركة التمصير والتعريب فى مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو العنصر المصرى بها ، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية فى المستويات العليا .

والحاصل ايضا ، من حيث النظام القانونى فى مصر، أن وظيفة الحكومة ازاء الرعايا ، أيام الحكم العثمانى المملوكى وحتى بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر فى حفظ الامن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر عديدا من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معيشة من النشاط كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة باضاءة المصابيح أمام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل .. الخ (٤٨) ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية او بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . ومنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى ، يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يعد التشريع قاصرا على تنظيم علاقات الافراد بين بعضهم البعض ، انما صار أداة لتحقيق سياسات معينة كتنظيم الزراعة والتجارة وانشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة فى التشريعات الوضعية والأوامر واللوائح التى تصدر ، ويذكر رفاعة رافع فى « مناهج الالباب » أن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الاخذ والاعطاء (٤٩) . وتطور الأمر بما لا مناسبة لتفصيل

فيه فى هذا السياق ، حتى صدرت التقنينات الحديثة التى تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضى أمام المحاكم والعقوبات ، صدرت مأخوذة عن التقنينات الفرنسية ، وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا (٥٠) ، أن تصدر عن الشريعة الاسلامية ، ولكن أيا كان الامر فالمهم فى صدد سياق الدراسة الراهنة ، ان ثمة تقنينات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم فى تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصرى . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور اجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، انشئت جمعية الحقانية فى ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفى ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعى ، فبعد أن كان قاضى القضاء التركى فى مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب الوالى محمد سعيد سلطة تعيينهم ، وفى ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية ، وفى الوقت نفسه ظل يتناقص اختصاص القضاه الشرعيين بانشاء مجالس الاقاليم تمارس سلطات القضاء فى اقضية مختلفة منذ ١٨٥٢ ، وقد الغيت تلك المجالس فى ١٨٥٥ ثم اعيدت بلائحة جديدة فى ١٨٦٢ ، ثم أنشيء بجانبها مجالس مركزية فى ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هى البداية التاريخية للمحاكم الاهلية التى انشئت فى ١٨٨٣ (٥١) . وكان من اهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعيين قضاة من الاقباط فى المحاكم . ويذكر قلينى فهمى ان أول قبطى عين قاضيا كان عبد الملاك بك كنكوت الذى عين بمحكمة قنا ، وان جد قلينى فهمى وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديرا لديوان القضايا فى المنيا ، وهى وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامى العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل فى بعض المنازعات (٥٢) . وقد تلازم تعيين الاقباط فى القضاء مع انشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاء مصريا صرفا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة الوطنية وكان لذلك دلالته الهامة فى بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومى .

واذا كان محمد على قصر التجنيد فى الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معفيا منه الاقباط ، فقد كان الجديد فى مسلكه أنه جند من المصريين ، وكانت بداية التمصير هذه فاتحة لتمامه ، اذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كما سلفت الاشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذى عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقى منهم على عهده الى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء احمد عرابى زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفى هذا السياق أزيلت آخر عقبات الاندماج بين العناصر المصرية ، بالقرار الذى أصدره الوالى بتجنيد النصارى فى الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح الى جانب المسلمين ، فتكون عليهم ذات الواجبات

ليتمتعوا بذات الحقوق ، والغى آخر علامات التفرقة الدينية بالغاء الجزية المفروضة على الذميين سنة ١٨٥٥ (٥٣) . واثبت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير اسيوط فى ١٨٥٧ ورد به أن « قبول واخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا» (٥٤) .

ويقال ان الاقباط قابلوا قرار تجنيد ابنائهم بروح معارضة ، وأن البطريرك وسط الانجليز ليضغطوا على الوالى ليعفيهم منه . على أنه يلاحظ ان المصريين غالبهم فى ذلك الوقت كانوا راغبين عن التجنيد عاملين على الفرار منه ، وقد سبقت الاشارة الى هذا الامر فى عهد محمد على ، وفى عهد سعيد قام الجيش بعمليات حربية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجدانهم ، ولا ينسى أن سعيدا ارسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين فى المكسيك . كما يذكر انه كان يمارس داخل الجيش الوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الاتراك والمتركين وبين الجنود المصرية . وكان نزوعه الى تصعيد المصريين الى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع الى تناقص العناصر التركية الذى اطرد منذ عهد محمد على ، والى الضغوط المصرية فى جهاز الدولة ، اكثر مما يرجع الى ايمان الوالى ذى الاصل التركى بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحاق الفلاح الشاب بالجيش يعنى فراقا لاسرته وقريته قد لايكون بعده لقاء ، ويعرف الادب الشعبى بكائيات كانت الامهات يرددنها ندبا على أولادهن المجندين . ويذكر ميخائيل شاروبيم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب ، ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل وارساله تجريدة لهم (٥٥) . ومن ناحية اخرى فان كتب التاريخ القبطى تنكر صحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع — لتجنيد الاقباط ، اذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصريته ، وأنه لما اشيع عنه طلب اعفاء القبط من التجنيد صرح علانية «يقول البعض أنى طلبت الى الباشا ان يعفى أولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشا لله أن أكون جبانا بهذا المقدار ، لا اعرف للوطن قيمة ، أو أفترى على أمرا أبناء الوطن بتجردهم من محبة أوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه ، فليس هذا ماطلبت ولا ما أطلبه» (٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية فى اغسطس ١٨٨٠ نص صراحة على أن «كل مصرى مكلف شخصيا بالخدمة العسكرية . . . بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته » . وسوى بين رجال الدين الاسلامى والقبطى فى الاعفاء من التجنيد فى مادتيه ٢٨ ، ٣١ .

وقد سارت خطوات التمصير قدما فى جهاز الدولة ، مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد اصدر الوالى أمرا عاليا الى مديريتى قنا واسنا فى ١٨٥٦ ، ذكر به أنه «لما كان جل ارادتنا اجراء الامور التى بها يكون حصول كمال رفاهية الاهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجور والانحراف . . . «فانه عمد

الى تجربة اختيار عمدتين مصريين من نواحى مديرية المنيا وبنى مزار ليكونو
نظار أقسام ، وجعل بعض العمد حكام اخطاط ، فلما اطمأن الى التجـربـ
« تعلقت ارادتنا أن يكون حصول ذلك عموما بساير الاقاليم ...» (٥٧) . وفـ
الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمسة من الاقسام مكان النظار الاترا
وتوالى هذا الأمر (٥٨) ، وزاد تواليه فى عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ
أن معظم مديرى المديريات من الاقاليم صـاروا من المصريين ، كان منهم فـ
١٨٧١ محمد الميداروس مديرا للدقهلية ، ومحمد الشواربى مديرا للمنوفية
ومحمد عفيفى مديرا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرا للشرقية ، وسـليما
اباظة مديرا للشرقية ، وحميد ابو ستيت مديرا لجرجا ، وهكذا (٥٩) . ر
هذا السياق أيضا اطرد تعيين الاقباط فى وظائف الدولة ، سواء فى الوزارا
أو المصالح المختلفة أو جهات الادارة المحلية بالاقاليم . وعرف تعيين عمـ
للقرى من بينهم فى بعض النواحى . مع الانعام على بعضـهم برتب الباكو
وغيرها .

ومع نشوء أول مجلس نيابى فى مصر على عهد اسـماعيل فى ١٨٦٦
نص قانون انشاء المجلس على أن «كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشر
يمكن ترشيحه على شرط أن يكون امينا ومخلصا وان تتأكد الحكومة من أ
ولد فى البلاد «فتشمل القانون المصريين عموما بغير تفريق بسبب الدين فى حـ
الترشيح لعضوية المجلس ، واعتبر فى تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها
وقد ذكر نوبار «عندنا أقباط أيضا بين المنتخبين وقد فتحنا الابواب للمسلم
والاقباط بدون تمييز». كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلا
سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البـلاد ومشايخها فى الاقاليم والاعيـان
القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به فى تشكيل ١٨٦٦ جرجس برسـ
عمده بنى سلامة من نواب بنى سويف والفيوم ، وميخائيـل أثناسيوس د
اشروبه من المنيا وبنى مزار . كما وجـد به فى تشكيل ١٨٧٠ المعـلم فـر
ابراهيم عمدة ديرمواس عن أسيوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين :
المنيا وبنى مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضوين فى تشكيل ١٨٧٦ فضلا :
عبد الشـهيد بطرس من البلينا عن جرجا (٦٠) . وكان مجلس الشـور
بتشكيله الجامع ، هو ماأجمع على وجوب أن تقبل المدارس الاميرية المصر
من المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشوار
فى هذا الشأن «أن الاقباط ماخرجوا عن كونهم من أبناء الوطن ، ولذلك يجـ
أن يكونوا ضمن المدارس التى تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منهـا مـ
ارادوا الدخول فيها» (٦١) .

وتوافق مع هذا السياق ، ارسال الاقبـاط فى البعثات التعليمية ا
اوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلدس القاضى ومسيحة لبـ

ونسيم بك وصفي ، كما أرسل فرج تصحي في بعثة التاريخ الطبيعي في ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل في بعثة الادارة والحقوق في ١٨٦٨ ، وبني عبيد في بعثات الطب في ١٨٧٩ ، وقسطندى فهمي وغيرهم (٦٢) . وعرفت المدارس الاميرية كثيرا من المدرسين الاقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية في ١٨٧٥ ، جرجس المطي وابراهيم نجيب ، وابراهيم جرجس بمدرسه اللسان القديم ، ووجد امثالهم في المهندسخانة والمساحة والادارة والالسن (الحقوق) وغيرها (٦٣) . وقد اثبته الشيخ على يوسف عددا من الملاحق الخاصة بالتعليم في خطبته التي القاها بالمؤتمر المصرى في ١٩١١ (٦٤) ، فمدرسة الادارة والالسن الحقوق) التي انشئت في ١٨٦٧ لم يدخلها في البداية اقباط الا جرجس قلدس ونسيم وصفي اللذين أرسلا في بعثات، وبدأ دخولهم مع انشاء المحاكم الاهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الاقباط منها من ١٨٨٧ الى ١٩١٠ ، ١٣٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجا . ومدرسة الطب انشئت في ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها الاطباء لخدمة الجيش المصرى في الاساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطي قبل ١٨٨٦ الا ابراهيم لبيبه ، ثم بعد ذلك العام اطرد دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجيها حتى ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلم . ومدرسة المهندسخانة انشئت في ١٨٣٤ والغيت في ١٨٥٤ ثم اعيدت في ١٨٥٨ والغيت في ١٨٦١ ثم أعيدت في ١٨٦٦ ، وكانت تخرج للجيش أيضا ، فلم يتخرج منها قبطي الا في ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى ١٩١٠ المسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية انشئت في ١٨٨٠ وكان اول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ ، وبدأ تخرج القبط منها في العام التالي وتخرج منها ١٨ من الاقباط حتى ١٩١٠ و ٧٨ من المسلمين . ومدارس الاوقاف بدأ الاقباط يدخلونها بعد ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ المكاتب الاهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والاقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والاقباط ٩١٢ . وبهذا يظهر أن كان ثمة نوع من الاطراد في دخول الاقباط المدارس العليا ومدارس الاوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادا بطيئا ، يتحكم في طردينه مايتاح للاقباط في تولى الوظائف العامة ، حسب التخصيص الوظيفي الذى تعد له كل من المدارس . وتولى الوظائف العامة كان يؤثر ويتأثر بمفهوم الجامعة السياسية ، وبتطور عملية انسلاخ الجامعة القومية من الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة .

الكنيسة القبطية :

يذكر الدكتور وليم سليمان ، أن كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الأولى من تاريخها ، عندما لقى الاقباط كل عنت واضطهاد على ايدى المسيحيين الملكانيين ، الذين ساموهم باسم المسيحية اشد أنواع العذاب .

وانه حتى الآن لا يكاد يمضي شهر الا وفيه ذكرى لأحد شهداء هـذه الفترة وحتى الآن تذكر الكنيسـة ابناءها فى اجتماعات الصلاة بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وأن الاقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للقهر والاستغلال (٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر ، تصادفنا قصة البطريرك يوانس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية فى اكتوبر ١٧٦٩ ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية اليها ، وعلى الاخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبا عنه الى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطى للاتحاد معه ، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب الى البطريرك المصرى ان يوافق على هذا الخطاب ويرسله اليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظـروف هـذه الفترة ، التى بزغ فيها نجـم الحضـارة الاوروبية ، واصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار واطماع . وهى ذاتها الفترة التى كانت فيها مصر وما حولها ترسف فى اغلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد فى العصر الوسيط ، وتعانى من حـكم الاتراك العثمانيين قسوة واستغلالا وتخلفا . وكل ذلك يشكل ظرفا مواتيا لتحقيق الاطماع الاوروبية .. على ان البطريرك القبطى رفض تلك الدعوة وكلف احد كبار اللاهوتيين من الاقباط، الانبا يوساب الأبح، باعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد .. فجاء الخطاب مشتملا على أقسى انواع العنف والسخرية والتهكم من العرض الرومى. ورد به «وانى لأعجب من كثرة ذكاوة عقلكم ودقة فهمكم الرفيع ، الذى لم نره من أحد قط من مدة كبيرة ، وماينيف على الف ومائتين سنة ، وماسمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الرومانى كتب من عنده صورة رسالة الى آبائى البطاركة الذين سلفوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الرومانى ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم انتم ....» (٦٦) .

وحدث ان كثيرا من التجار الفرنج وفد الى مصر من القرن السابع عشر، وانه فى اواخر ذلك القرن ارسل البابا جماعة من الرهبـان لبث المذهب الكاثوليكى بين الاقباط . وفى أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ،واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا فى جذب الاقباط ، وتبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبى بين الاسر القبطية ، ونشط الكاثوليك فى استغلال هذا الانقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطى فى مسائل الاحوال الشخصية، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الامر ، ولجأت الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى فى مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل فى هذه المسائل للبطريرك القبطى الارثوذكسى . وحشدت الكنيسة جهودها

للتصدى لهذه الحملة التى شنتها الارساليات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الأبح ، أسقف جرجا واخميم ، الذى عاش فى عهد البطريرك يوانس الثامن عشر ، سجل له اثرا كبيرا فى وقف النشاط الكاثوليكى « وبذل جهدا جبارا فى سبيل لم شعبه وضمه الى أحضان الكنيسة الاورثوذكسية» (٦٧). ورد فى كتاب وصف مصر «مايه» مبعوث فرنسا فى مصر سنة ١٧٠٩ «أن أولئك الرهبان (اللاكاثوليك)لم يصادفوانجاحا كبيرا بالرغممما بذلوه منطرق الترغيب» . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذى كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين فى مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من المماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويذكر كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) ان رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وان كان بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه (٦٨) . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريرك مرقص الثامن رسالة الى الاقباط ، هاجم فيها بأسى ماظهر فى الفترة الاخيرة من ظواهر «ابتدانا أن نتعلم عادات الامم الغربية، ولازمنا معاشرة فاعلى الشر ، وأبدلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة ... وكل ذلك ونحن لانرجع عن فعلنا الردىء.... وأما نحن الآن فمثابرون ليس على الاعمال الصالحة بل على ضد ذلك .. عكسنا المقدمات كلها واضعنا تدبير حياتنا فيما لاينفع ولايبنى . فلا الشيخ يستحى من شيخوخته ولا الشاب يشفق على شبابه ، ولا النساء تستحى من بعولهن ، ولا العذارى من بتوليتهن ..» ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير (٦٩) .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الاجنبى واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارساليات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارساليات فى آسيا وافريقيا عامة ، بسعى الدول الاوروبية والغربية الى غزو هذه البلاد اقتصاديا وسياسيا ، والى أن تخلق فيها أقليات ترتبط بها وتكون مرفأ الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادى . ويذكر الدكتور وليم سليمان فى كتابه السابق ، أن أهم ارساليتين بروتستانتيتين وفدتا الى مصر فى القرن التاسع عشر ، جاءت احداهما من انجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام . وان كانت خطة الامريكيين هى القضاء على الكنيسة القبطية وضم أبنائها الى كنيسة بروتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز الابقاء على كنيسة مصر مع التغلغل فيها والسيطرة عليها من داخلها (٧٠) . ويذكر الدكتور جرجس سلامة ، أن التعليم الاجنبى فى مصر انتشر على يد الارساليات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما اخضاع الكنيسة القبطية واجبارها على الاعتراف برياستهم ، وذلك بما ارسلوا من رهبان الفرنسسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية ، وتوغلوا فى الصعيد حيث يكثر الاقباط . وبلغ بهم الامر أن كان الفرنسسكان يمسكون بالاطفال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية الا أن الاقباط قاوموا هذه

الحركة الى حد ان استولوا على كنائس الفرنسسكان وطردوهم منها . وفى القرن التاسع عشر انضاف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الانجليزية والامريكية ، وانشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميعا . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمي أغراضا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية أو البروتستانتية بين أقباط مصر خاصة . وغلب على هيئات التدريس فيها فى البداية الطابع الدينى ، واتخذوا التعليم المجانى وسيلة لجذب الفقراء من تلاميذ الاقباط ، ولم تركز الارساليات نشاطها فى القاهرة والاسكندرية فقط ، انما توغلت فى الريف وفى الصعيد خاصة (٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسماعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس فى ١٨٧٦ نحوا من ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (أى حوالى ٥٢٪) بالمدارس الاجنبية وأكثر هؤلاء الاخيرين من الاقباط (٧٢) .

وعملت الارساليات الامريكية خاصة على أن تنشيء المدارس الدينية فى القاهرة والاسكندرية واسيوط . وركزت نشاطها فى أسيوط خاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفى وتنشر منها البروتستانتية بين الاقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الامريكيين فى ١٨٥٤ ، حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشوام يستعينون بهم فى الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وانشأوا أول مدرسة لهم فى ١٨٥٥ ، وانشأوا كلية اسيوط فى ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية فى ١٨٩٧ نحوا من ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين فى منطقة أسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا غيرها فى مكان آخر (٧٣) . وفى كتاب «البعثة الامريكية فى مصر» الذى كتبه المبشر الامريكى اندور واطسن وصف تفصيلى لهذا النشاط ولسياسة التسرب الامريكى التى حمل لواءها المبشرون الامريكيون فى القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصرى الى اسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت امرته ، وعمل على الوقوف فى وجه النشاط البروتستانتى وعلى منع القبط من ارسال أبنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل أب أن يرسل أولاده الى هذه المدارس ، واعلنت الحروم الكنسية ضد من يرسل اولاده الى مدارس الارساليات او يزور مكتباتها او يقرأ كتبها أو يصافق أو يصادق احدا من المبشرين ـ يذكر المبشر الاسكتلندى الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ؛ ذهب مع القنصل الامريكى لزيارة البطريرك «فلم يرتح البطريرك لهذه الزيارة لانه كان يعتبر القس الذى امامه ليس شرعيا بل ذئبا خاطفا . لذلك مدح غيرة رجال البطركخانة فى استرداد أبنائها اليها ، وقال ان هؤلاء الاولاد هم كلهم أولادنا ، ولذلك لنا الحق أن نستعمل كل واسطة فى

المحافظة عليهم» . فلما اراد هوج طمأنته بأن مدارس التبشير لا تفعل اكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، «اتقد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام، وكأنك القيت قنبلة فى وسط الغرفة الواسعة ... (وقال) الانجيل الطاهر ! وهل الامريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لايعلمونه لعبيدهم اذا كان عندهم ؟ لماذا يذهب الأخ الى الحرب ضد أخيه (مشيرا الى الحرب الأهليه فى أمريكا) لماذا جاؤا الى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة ؟ ... أن الانجيل عندنا قبلما تولد امريكا فى الوجود، اننا لانحتاج اليهم ليأتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل أحسن منهم . فأجتذب علو الصوت كثيرين ملأوا الشبابيك المحيطة بالغرفة » (٧٤) . وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التى تلمس فى خطاب يوانس الثامن عشر تجاه الكنائس الاجنبية. وقد أشار كتاب «تاريخ الامة القبطية» الى نشاط هذهالارساليات، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيرى ، وهى اشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول انه بينما كان غرض الاقباط من التبشير فى العصور الاولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحى فلم يكن للمرسلين الأجانب الذين هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحيها الاقباط لترك عقيدة آبائهم . واهمية هذا الكتاب أنه كان يدرس للطلبة الاقباط فى المدارس الاميرية (طبعة ١٩٣٢) ويربى به الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا فى اوائل السبعينات ، واصل مقاومته للتيار التبشيرى ، نقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهاب البطريرك الى اسيوط ، « كان موكبه من الباخرة الى المدينة على نمط دخول المسيح الى اورشليم ، اذ ركب على حمار وتقدمه القسس وحامله الصلبان والاعلام وفروع النخيل والشموع وضاربو الدفوف والمرنمون بالقبطية وسار ببطء من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطا بالجنود امامه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلت الكنيسة جمع الاقباط ونشط فى مقاومة مدارس الارساليات . وكان مدير أسيوط يرفض اعتماد شهادات ، مدارس الارساليات ويعتمد شهادات مدرسة الاقباط ، مما ادى الى تحويل التلاميذ عن مدارس الارساليات الى مدرسة الاقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للارسالية الامريكية ، وأمر بتجريد قسيس من منصبه الكنسى لسماحه لاخية المتخرج من مدرسة الارسالية الامريكية بالخدمة فى الكنيسة القبطية ، كما اصدر مطران أسيوط حرمانا كنسيا لثلاثه من تلاميذ الارسالية . وامر البطريرك باحراق كل الكتب البروتستانتية فى أسيوط ، ثم سافر الى أبو تيج وأخميم حيث أغلقت مدرسة الارسالية هناك . وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الارساليات من الاقباط ، ولم يقف فى وجه مقاومه البطريرك الا ماتؤديه تلك المدارس من خدمات بانشاء الاقسام

الداخلية فضـلا عن تأييد بعض الاسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت فى ١٨٧٥ نحوا من ٦٠٠ شخص زاد فى ١٨٩٠ الى ٢١٦٥ وفى ١٨٩٥ الى ٤٥٥٤ وفى ١٩٠٤ الى ٢٩ الفا ، وفى ١٩٣٧ الى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ فى أحصاء ١٩٤٧ نحـوا من ٩٠٩٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالى ٢٢ الفـا فى ١٩٠٤ ، وزاد الى ٦٢٢٩٥ فى ١٩٣٧ والى ٨٠١٨٠ فى ١٩٤٧ (٧٦) . ولما انشئت كلية البنات الامريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الاقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا فى هـذا الأمر نشـاط من يستشعر الخطر . وجمعت لها التبرعات أو كتب الأدباء والشعراء يدعون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلا فى ١٩١٦ .

حركة الامتزاج :

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيرى محض رفض له ، بل تعدى ذلك الى ان يكون عنصرا فى حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التى تأخـذ بمنـاهج التعليم الحديث . والاستعانة بذلك فى تطوير الفـكر والعقلية السـائدة ومقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان فى تشجيع حركة انشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلا عن القلة النسبية فى دخول القبط للمدارس الاميرية المصرية حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية فى التعليم حركة موازية لحركة الاصـلاح التعليمى التى قامت بها الدولة منذ عهد محمد على ، وحركة موازية للنشاط التنويرى فى المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة رافع وعلى مبـارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بابى الاصلاح كيرلس الرابع . اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيسا لدير انبا انطونيوس بالصـحراء الشرقية ، واعتنى بانشاء المدارس منذ رسم مطرانا فى ١٨٥٣ ، فانشأ مدرسة للاقباط بجوار البطرخانة بالازبكية ، وكان انشـاؤه لها ممـا زكاه لدى الكثيرين لاختيـاره بطريركا فى السنة التالية ، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذا . ثم انشأ مدرسة بحارة السقايين ، واهتم بتدريس الانجليزية والايطالية فى المدرستين . وقد عين من خريجي المدرستين فى وظائف السكة الحـديد والبرق وعمـل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الاجنبية «واسـتأذن البطريرك من سعيد باشا فى ادخال تلامذة المدارس القبطية فى مدرسة الطب وغيرها من المدارس الامـيرية» (٧٧) . ويذكر عبـد الحليم نصير فى الذكرى المئوية لوفاة أبى الاصلاح أنه انشأ مدارس قومية للمحافظة على كيـان مصر ومسايرة ركب الحضارة «وتغـذية ابنـاء الوطن بنفس العلوم التى نهضت بالامم التى تقدمتنا» وأنشأ مدارس تعلم اللغـات الحيـة والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها «لبنى مصر

اجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين او المذهب» ثم سعى لدى الحكومة للاشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر فى عهد اسماعيل باشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خرجيها وتزويدها بالكتب الاميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسى لها .. ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والرأى العام ، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الاقباط ، ودرس فيها أيضا عبد الخالق ثروت وحسين رشدى ممن تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذى كان وكيلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والادارة . وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها (٧٨) . وانعم عليها الخديو اسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة «لاجتهادها فى تأسيس مدارس نشر العلوم» فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠ جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفى ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الازبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطى و ١٦ مسلم . وكان بمدرسة حارة السقايين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستى البنات ١٣٦ ومدرسة الاقباط بأسيوط ٢٦ تلميذا فى ١٨٦٦ (٧٩). وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الاقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ ، انما امتد أثرها الى النسيج الوطنى كله : وشاركت المدارس الحكومية الحديثة فى الرقى العام بالمجتمع . لذلك يلحظ أن كان كثير من وجوه المسلمين والاقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء فى الاقاليم أو فى القاهرة والاسكندرية (٨٠) . وكان عبد الله نديم بوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الاسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالاسكندرية التى انشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، أن نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الاميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الاميرى ، وانه لم يوجد فى ١٨٦٥ بالصعيد أكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط «عساكر وضباط فى الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسى .... وترى منها أعضاء فى مجلس النواب وفى المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم ومالهم » (٨٢) .

ومن ناحية اخرى فقد اتيح لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك فى الادارة ، ما اتيح للمسلمين من كبار موظفى الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة (٨٣) . فالمعلم غالى الذى كان كبير رجال المال أيام محمد على وأشرف على أعمال المساحة ، صار ابنه باسيليوس مديرا للحسابات ، قد منح هو واخواه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان فى المنيا

وبنى مزار فى ١٨٣٥ ، ثم أنعم الوالى عليهم بمساحة ٩٩١ فدانا بمديرية أسيوط فضلا عن ١٣٤ فدان بقليوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فدان . وفى عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فدانا بالقليوبية والمنيا واسيوط ، كما كان يمتلك ورثة طوبيا ١٥٣٠ فدانا وورثة باسيليوس ٩٥٠ فدانا . وشنودة ناشد الذى عمل كبيرا لكتاب ابراهيم باشا منح ٥٠٠ فدان بالمنيا ، وصار فى بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فدانا . وهبة بك رزق كبير كتاب المالية فى عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فدانا . ويذكر الدكتور على بركات ، انه وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرية مع امتلاك الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد فى نزلة الفلاحين بالمنيا التى كانت تمتلك فى ١٨٦٥ كل أطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان باستثناء ٩,٥ فدان ، ومن هذه العائلة انحدر تلينى فهمى ومرقص حنا(٨٤)

ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد القائم على التبادل والغاء ضريبة الدخولية والتوسع فى زراعة القطن ونمو عمليات الاقراض الاجنبى للحكومة والافراد، ظهرت طبقة من التجار وأصحاب رؤوس الاموال المصريين من سكان المدن ، واستغلوا قسما من رؤوس أموالهم المتراكمة من الأرباح فى شراء الأراضى (٨٥) . وشارك الأقباط المسلمين فى هذه الأنشطة ، فضلا عن أن بعض الاقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية الاجنبية ، عملوا قناصلا أو وكلاء قناصل لبعض الدول الاوروبية فضلا عن نشاطهم التجارى . ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذى عمل قنصلا للولايات المتحدة الامريكية وهولندا بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل روسيا ، واندراوس بشارة قنصل ايطاليا وبلجيكا بالاقصر ، كما تجنس بعضهم بجنسيات أخرى تمتعا بالامتيازات الاجنبية مثل واصف خياط الذى حصل على الجنسية الامريكية . وشارك بعضهم فى أعمال المقاولات مثل أبو طاقية الذى خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لمبانيها ، كما عمل بعضهم بالنشاط المالى والمصرفى والاقراض بصفة عامة امثال بشرى وسينوت حنا وواصف خياط . وشاركوا فى تجارة الاقمشة والماشية والغلال وكون بعضهم بذلك ثروات طائلة ، فبلغت ملكية ويصا بقطر الزراعية فى ١٨٩٨ نحوا من ١٢ الف فدان ، ثم بلغت بالشراء من اطيان الدائرة السنية حوالى ٢٨ الف فدان . وكان ويصا يستفيد فى تجارته من وجود الجالية الامريكية بأسيوط . ومن هؤلاء أيضا أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل واندراوس بشارة وبشارة عبيد (٨٦) .

المسلمون والاقباط :

يذكر ميخائيل شاروبيم فى « الكافى » أن الوالى عباس الأول ، الذى تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد النقمة على النصارى ، وأخرج

منهم كثيرين من خدمة الدولة ، وأراد أن يدبر اخراجهم من وطنهم وتبعيدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر ان يستصدر من الازهر فتوى بجوازها ، فطلب الى الشيخ الباجورى ، شيخ الجامع الازهر وقتها ، الراى فى جواز ابعادهم ، فرفض الشيخ انفاذ رغبة الوالى قائلا انه ان كان يعنى الذميين الذين هم اهل البلاد واصحابها ، فالحمد لله لم يطرا على ذمة الاسلام طارىء ، ولم يستول عليها خلل ، وهم فى ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالى يعنى النصارى الفرنجة النازلين فى البلاد ، فليحذر أن فعل بهم شرا ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين (٨٧) . وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدى للفكر الاسلامى منذ القدم ، فى اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل أن التنظيم الاسلامى عبر التاريخ اظهر فى نظرته الى غير المسلمين من أهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعاملا سمحا ورحبا اذا قورن بأى تنظيم آخر عبر هذه الحقب . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامى بعدها . وفى مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوى الشريف الذى أوصى العرب بالقبط لأن لهم فيهم نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وأم اسماعيل ابى العرب ، كما يرجع الى زواج النبى عليه السلام بمارية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السمح للنظم الاسلامية مع الاقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء فى الادارة المصرية .

واذا كان عرف عن كرومر من كتاباته انكاره الجازم لوجود اية جامعة وطنية تضم المصريين ، او اية جامعة سياسية تجمعهم ، فانه عندما تكلم عن اقباط مصر وعلاقتهم بمسلميها ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين عموما ، مسلمين واقباط ، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذى لاحظه بين العنصرين . كتب عن القبط يقول ان تجربته الخاصة تقوده الى عدة نتائج ، منها أن القبطى المصرى اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصرى ، وأن هذا الاكتساب يرجع الى ظروف لا تتعلق بالاختلاف فى العقائد ، وأن القبطى اكتسب خصائص فكرية تنقص المسلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع الى اختلاف العقيدة ايضا ، وأن كان ارتبط بهما ارتباطا طارئا . ثم قال انه بوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطى والمسلم، ان الأول مصرى يتعبد فى كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصرى يتعبد فى مسجد محمدى (٨٨) » .

ويلاحظ من مجمل حديث كرومر ، انه كان يصدر من منطق فكرى ، حاصله ان الاسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تعوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وأن المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعى . ونظر الى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم اكثر

تفوقا من مسلميها ، ولكنه وصل فى كتابه الى نتيجة سجلها فى وضوح ، وهى ان أقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية « المسيحية » . ولا شك أنه كان فى مأزق بين فهمه أنعام لدور المسيحية « المتقدم » ودور الاسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر أمامه وهو تشابه أقباط مصر ومسلميها الحضارى والثقافى : واتصافهم بالخصائص ذاتها الاخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد رغم اختلاف الدين . ولم يشأ كرومر أن يتراجع عن مفهومه العام ولا أن يتجاهل الواقع الذى أمامه ، فسجل هذا الواقع «على مضض» كما عبر فى حديثه . وقال انه من المستحيل ملاحظة اية صفات تجعل القبطى اكثر تفوقا من المسلم ، رغم مئات السنين من المسيحية التى تقف وراءه . ودفعه هذا الى القول بأن القبطى رغم عقيدته ، قد اعتقل فى ذات الاغلال التى نيدت المسلم . وان القبطى من الراس الى القدم لا يعدو أن يكون مسلما فى عاداته ولغته وروحه . واضطر كرومر بهذا لأن ينكر على الاقباط مسيحيتهم ، ولأن يعتبرهم مسلمين ، حرصا منه على بقاء نظرته هى بالنسبة « لتقدم » المسيحية « تخلف » الاسلام ، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التى تجمع مختلفى الأديان فى كيان سياسى وحضارى وتكوين تاريخى ونفسى واحد . وايا كان منهج كرومر واهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة ، فقد اضطره الواقع ان يعترف بالكيان الواحد الذى يربط قبط مصر ومسلميها ، وأن يعترف — رغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية — بان ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحى مصر ومسيحى اوروبا . ودل على ذلك ما سجله ، من ان الاقباط لم يظهروا شعورا بالصادقة تجاه « المصلحين الانجليز » (يقصد الاحتلال البريطانى) ، وأن مبادىء هؤلاء « المصلحين » بدت أجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطى . وأن الانجليز أدركوا فى بداية الاحتلال أن الاقباط بعيدون عن أن يكونوا أصدقاء لهم . ثم تحدث عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الانجليز التعامل مع الشوام فى الادارة الحكومية والمهن الحسابية وغيرها مما كان من قبل وقفا على الاقباط . وكانت هذه النقطة هى ما لعبت بها السياسة البريطانية فى مصر فى محاولتها بذر بذور الشقاق الطائفى فيما بعد .

ويذكر جورج يونج فى كتابه «مصر» ، عند حديثه عن الاقباط والمسلمين ، انه لا يوجد فى مصر تفرقة طائفية ضد الاقباط ، تفرقة من تلك التى تعانى منها الاقليات الضعيفة فى اوروبا . وان الكتاتيب مفتوحة للاقباط الذين يمكنهم أن يتلقوا فيها تعاليم دينهم ، وانه فى الاقاليم التى تزيد فيها نسبة السكان من الأقباط تعين الحكومة المدارس القبطية اعانات لها اثرها . وقال انه عندما لا يتمكن الاقباط من الوصول الى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديريات يعين فيها عدد منهم ، وانه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم . كما ذكر أن تاريخ الاقباط يكشف عن انهم عانوا ضيما من أهل ديانتهم المسيحيين الارثوذكس أو الكاثوليك اكثر مما عانوا من أهل وطنهم المسلمين ، وانه من

المثير للفضول أن يلاحظ ان العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون فى المناسبات الدينية ، اذ يبنى الاقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية . ويشترك الشيوخ والقسس فى الاحتفالات الدينية وما بقى من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، ويذهب المسلمون والاقباط الى زيارة الاضرحة ذاتها للاولياء والقديسين المحليين ، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالاغانى ذاتا ، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة . لذلك لم يكن الاخاء القبطى الاسلامى فى ١٩١٩ جديدا ولا طارئا (٨٩) . ويذكر « بلاكمان » ان القبط منتشرون فى انحاء مصر كلا وان وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان (٩٠) . كما يذكر باير انه حسب احصاء ١٩٣٧ فان من يسكن القاهرة والاسكندرية من الاقباط الارثوذكسى لا يجاوز ١٠٪ (٩١) . وبهذه الشهادات التى يدلى بها اجانب ، هم على الاقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لايتحمسون فى تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا فى اظهار التوافق، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينين فى المجتمع المصرى وما يجمعهم من جامع وطنى واحد . واذا كان من القبط من تخصص فى الاعمال المالية ومساحة الارض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الاسلامى ، وكان منهم كغيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها ، فان ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التى نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحلهم من جماعة دينية الى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهن فى الغالب هى مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعى الارض ، يمارسون النشاط الانتاجى ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويحيون مشاعا فى القرى والمدن .

لقد سبقت الاشارة الى بعض من كان من المسلمين يتعلم فى المدارس التى انشأتها الكنيسة القبطية ، والى اعداد من كانوا يتعلمون من الاقباط فى مدارس الاوقاف . وفضلا عن ذلك لم يكن الازهر فيما يظهر موصد الابواب من دون القبط . وقد ذكرت صحيفة « الوطن » القبطية فى ٥ مايو ١٩١٦ ، أن كان للاقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وان ممن درسوا بالأزهر قديما أولاد العسال وهم من كبار مثقفى القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثا ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، اذ درس فى الأزهر ، ثم انتقل الى دار العلوم لما انشئت . وهبى تادرس الشاعر الذى كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه . وفرنسيس العتر الذى كان يحضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

الفكر القومى :

لذلك كان الاسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحيــة أخـرى ، والامتزاج الحضارى بين المسلمين والاقباط فى مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخى والحضارى والاجتمـاعى والثقـافى والنفسى لتبلور المفهوم القومىللجماعة السياسية المصرية .

ولعل الاشارة الى فكر رفاعة الطهطاوى فى هذا الشأن ، تفيد فى بيـان التطور التاريخى والواقع الاجتماعى والسياسى بالنسـبة لمفهـوم الجامعــة السياسية . وقد سبقت الاشـــارة الى أن فحص فكر الطهطاوى فى ســياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبىء عن ان هــذا المفكر المصرى القديم لم يكن مسرفا فى الحماس والتهـور فيما يدلى به من قول ، انما كان ينتقى أفكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيش ، ومع اعتبارات التقبل العام، مركزا على ما يراه ايجابيا ونافعا للجماعة فى هذا الاطار الممتد المتحرك. لقد أشار رفاعة الى النبضات الأولى للقومية المصرية فى «تخليص الابريز.»، فلما اخرج كتابه « مناهج الألباب .. » بعد أكثر من ثلاثين عاما فى (١٨٦٩) ، تحدث فى هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر . وبذل رفاعة فى هذا الحديث جهده وذكاءه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيرا دينيا وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى .

ورفاعة يعتز بمصريته وبتاريخه المصرى ، قديمه وحديثه . ولاينسى فى اية مناسبة أن يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصـة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معـاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له « فهذا يفيد أن الملة كانت متمدنة (٩٢) » . ويقول ان حضارة مصر وتمدينها يقوم على جانبين ، التمدين « بضـائع العمران » ، والتمدين « فى الاخـلاق والفوائد والآداب يعنى التمدن فى الدين والشريعة » ، والدين أقوى قاعدة لصلاح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الانسان . ويؤكد فى الدين على أمرين ، كونه « ملاك العدل والاحسان » أى فكرة المساواة ، وكونه أساس الاخوة ، سواء الاخوة الدينية أو الاخوة الوطنية ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل فى التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذى يجترىء أن يعاند مولاه «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ، وحسبنافى هذا المعنى قول «الكرار» أما وقد اتسع نطاق الاسلام ، فكل امرىء وما يختار ، فبهذا كانت رخصــة التمسك بالأديان المختلفـة جارية عنـد كافة الملل ، ولو خالف دين المملكة المقيمة بهـا ، الا يعود منهـا على نظـام المملكة أدنى خلل .. (٩٣) » . ويؤكد بهذا ان الفـكرة الاسـلامية لا تنفى وجـود ذوى الديانات الأخـرى « ورخصة تدين اهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهود المأخوذة عليهم عند

الفتوح الاسلامى . وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد فى الحقيقةانما هو لله .. » . ويعود الى هذه الفكرة فيشير الى الوحدة الوطنية التى تقوم على أساس من وحدة اللغه ووحدةالانتماءالحمنعة ولنا نظام سياسى وقانونى واحد « اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ، ان أبناء الوطن دائما متحدون فى اللسان ، وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على ان الله سبحانه وتعالى انما اعدهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وأن يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، فكان الوطن انما هو منزل آبائم وأمهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن أيضا محلا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير الى قوة التماسك الوطنى التى تقوم على مبدأ المساواة « ان الشريعة والسياسة سوت بينهم وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول أن ابن الوطن الذى ينتسب اليه يجب أن يتمتع بحقوق وطنه « واعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأنسية ، ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية الا اذا كان منقادا لقانون الوطن ومعينا على اجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية » ، (٩٤) . يشير بذلك الى التساوى بين المواطنين فى الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاعة عن الأخوة ، أن هناك الاخوة العامة والاخوة الخاصة « والأولى هى اخوة العبودية لله ، وهى تعنى التساوى فى الانسانية « وفى حقوق أهل المملكة » . والثانية هى الاخوة الاسلامية أى اكتساب ما يسير المسلمون به اخوانا على الاطلاق «من اداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابدائه وتعليم الاحكام الشرعية » . وهو بهذا يجعل « حقوق أهل المملكة » مناطها الاخوة العامة ، ثم يشير الى أن موجبات الاخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمها « فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية » . ومن ثم «يجب ادبا» لمن يجمعهم وطن واحد أن يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع « وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية » . ويستند الى قول الامام ابن حجر من أن الظلم حرام حتى للذمى ، مؤيدا به اخوة الوطن وما تكلفه من حقوق ، كما يستند فيها الى حقوق الجوار باعتبار أهل الملة الواحدة كلهم جيران ، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن خذلانه وغشه أو خيانته . وبهذا فان «الاسلام سوى بين الجميع فى العدل والانصاف وتلعم به التمدن فى سائر الاقطار والاطراف (٩٥) » .

ويقول انه « لا شك فى جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم، وانما المحظور الموالاة فى الدين . ومما يقرب من ذلك حل الكتابيه للمسلم وولاية العقد له من وليها » وينبه «الملوك» الى ألا يتعصبوا لدينهم ويتداخلوا

فى قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلوب » وهم بهذا الصنيع انما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تعصب الانسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية ، واما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب (٩٦) » .

ويتحدث من ان محبة الوطن أمر مطلوب دينا ، لأن ارادة التمدن لا تنشأ الا عن حب الوطن ، وحب الوطن من الايمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الاوطان » وقال على كرم الله وجهه « سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلده » ، وحين خرج النبى صلى الله عليه وسلم من مكة ، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم انك احب بلد الله الى .. » . ثم يقول رفاعة ان ديار مصر « اعز الأوطان لبنيها ومستحقة لبرهان منهم بالسعى لبلوغ امانيها، بتحسين الاخلاق والآداب من جهتين عظيمتين (الأولى) أنها أم لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل انسان ، (الثانية) انها ودود بارة بهم مثمرة للخيرات .. » . ثم يروى عن عبد الله بن عمر « ان اهل مصر (القبط وقتها) اكرم الاعاجم كلها واسمحهم يدا وأفضلهم عنصرا ، واقربهم رحما بالعرب عامة وبقريش خاصة .. يشير بهذا الى هاجر أم اسماعيل عليه السلام ، فانها من قرية أم دينار أم دنين وكلاهما بمصر ، او يقال انها من بلدة قرب الفارما ، والى مارية أم ابراهيم فانها من قرية بصعيدها من اقليم الجيزة ... وعن عمر أمير المؤمنين رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، أن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر ، فاستوصوا بقبطها خيرا ، فأن لهم منكم صهرا وذمة ... » ، « وقال صلى الله عليه وسلم ، لو عاش ابراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطى ... » (٩٧) .

الثورة العرابية :

بهذا المنطلق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير عراك حقيقى مع العقيدة الاسلامية . والباحث فى تاريخ هذه المرحلة يرجح لديه الظن بأن الفكر الاسلامى وقتها قد وسع المفهوم القومى ولم يضق به ، وظهر « مصر للمصريين » كشعار سياسى يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى فى جهاز دولة محمد على وتصعدوا به على عهدى سعيد واسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ الى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركسية . ووقفوا فى وجه حكم الخديو المستبد وفى وجه النفوذ الغربى الأوربى المقتحم لأرض الوطن ، الطامع فى استعماره .

لقد اشير فيما سلف ، الى نمو المفهوم القومى من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية ، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية فى الحكومة والادارة وغيرها ، فضلا عن ظهور مفهوم « المواطنية » ، او اخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوى. وفى السبعينات انضاف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصرا نضاليا وثوريا ، صهر الجامعة الوطنية وصقلها ، وصاغها سلاحا اشرع فى الحكم الاستبدادى للصفوة التركية او المتتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو، وفى وجه النفوذ الاستعمارى الغربى الوافد . فكان « مصر للمصريين » الذى تحركت تحت لوائه ثورة عرابى ، وسار المفهوم القومى بعد ذلك على دربه رغم الهزائم السياسية والانتكاسات ، ليحتضن الثورة التالية فى ١٩١٩ كما ستأتى الاشارة فيما بعد . والمهم أن « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية فى مصر كان دائما ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادى والنفوذ الأجنبى سواء كان استغلالا اقتصاديا او سيطرة سياسية او احتلالا عسكريا . فكان المفهوم القومى دائما وطنيا وديمقراطيا .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية ، ولكن يكفى القول ان الجامعة الوطنية اعلنت عن نفسها فى وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطنى الأهلى ، أول حزب سياسى فى مصر الحديثة ، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص فى البند الخامس من برنامجه على أن ينص « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى (اى ليس حزبا دينيا) فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع اخوان ، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية . وهذا مسلم عند أخص مشايخ الازهر الذين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون انه الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس فى المعاملة سواء.» وقدر ورد الينا هذا البرنامج مترجما عن النص الذى قدمه مستر بلنت الى جلادستون فى ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد أن تكونا صيغتا هكذا فى النص العربى الاصلى ، وهى عبارتا « لا دينى » ، «الشريعة المحمدية» ، وهما من تعبيرات الفكر الاوروبى يحملان على الراجح اثر بلنت ، وان كان مقصودهما فيما يبدو أن الحزب الوطنى سياسى وليس حزبا دينيا ، وان الشريعة الاسلامية تنهى عن الفحشاء . وهو فى البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثمانى وامامته للمسلمين ، ولكنه (الحزب) « يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما فى وسعه ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » ، فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الشورى واطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك فى جميع الأمور .. (و) يحذرونه من الاصغاء الى الذين يحسنون له الاستبداد » ، كما يطالبون باستخلاص ماليتهم من ارباب الديون

الاجانب لتكون شيئا فشيئا بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الاجانب الى الضرائب المصرية والقوانين عامة (٩٨) . وجاء مجلس النواب الذى تشكل وفقا لدستور الثورة العرابية فى ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكى السيد رشيد رضا أن الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون اهل الوطن الواحد ، المختلفى الاديان فى كل ما فيه عمرانه واصلاح حكومته ، وان الاسلام لا يعارض فى شيء من ذلك كما يثبته شرعه فى العدل والمساواة . وان السيد جمال الدين الافغانى كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسى الى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقى الى التعاون على الاعمال الوطنية السياسية والعمرانية ، وكان حزبه مؤلفا من اذكياء الملل المختلفة . ولم نر احدا من الناس الذين تكلموا فى شئونه والذين كتبوا عنه فى مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد ... وكذلك كان الاستاذ الامام ... يرى القبط على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم ... ولم يصدر عنه قول ولا فعل فى مقاومتهم أو دعوة المسلمين الى ذلك ، انما كان يجب أن يجتهد كل فريق بنفسه فى ترقية مصالحهم المالية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية» (٩٩) . وكتب الامام عن مصر والمصريين قائلا ان «الدين الاسلامى الحقيقى ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم فى المصلحة ، وان اختلف عنهم فى الدين» ويذكر أن العارف بحقيقة الاسلام يكون ابعد عن التعصب الجاهلى واقرب الى الالفة مع أبناء الملل المختلفة ، وان القرآن منبع الدين يقارب بين المسلمين واهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه أنه منهم لايختلفون عنهم الا فى بعض أحكام قليلة » ، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب أهاليه «ولا قلوب اقرب الى الاصلاح من قلوب أهل مصر» (١٠٠) .

وقد حدث أن عين بطرس غالى وكيلا لوزارة الحقانية ، فاتهمته احدى الصحف بمحاباة الاقباط فى الوظائف وغيرها ، وردت صحيفة أخرى مشيرة الى التحام المسلمين والاقباط بالالفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن أسلافهم ، ووقوف القبط مع سائر المسلمين فى الحروب ، كما حدث فى فتنة كريت وحرب الحبشة والسودان ، وذكرت أن الخلاف الدينى لم يحدث فى مصر شقاقا وطنيا فى زمن من الازمان ، ولذلك لا توجد للاقباط فى مصر « مسألة سياسية» تعنى بها دول اوروبا ، كما يوجد لغيرهم فى غير مصر من مسائل . وفى ذلك الوقت كان الاستاذ الامام فى بيروت ، فاهتم للامر ولم يشأ ان يفوته التعليق عليه وهو بعيد ، فكتب فى صحيفة «ثمرات الفنون» مقالا عن مصر والمحاكم الاهلية ، وأرسل الى سعد زغلول يطلب اليه السعى فى نشره فى بعض صحف مصر ، وفى هذا المقال عرض الاستاذ لهذه المشكلة المصطنعة ، ولخص

رايه فى قوله «أن التحامل على شخص معين لاينبغى أن يتخذ ذريعة للطعن فى طائفة أو أمة أو ملة ، فان ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال جهاد فى غير عدو . وهو مما ضرره اكثر من نفعه .. أن كان له نفع » ، ثم ذكر أن طائفة الاقباط «اظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبى صلى الله عليه وسلم.. وقد كان حسن حال الاقباط لصدق نباه عليه الصلاة والسلام . على أن كثيرا من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا أمناء على مال الحكومة المصرية فى الدول الاسلامية المتعاقبة ، بما اجادوا من صناعتى الحساب والكتابة فى تلك الاوقات، ولم تعهد لهم فتنة ، ولم تذكر نهم على البلاد غائلة . فلاينبغى لمبتغى الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام . أما مالاتخلو منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول او ميالين الى الشر ، فعلى الناقدين ان يقصروا نقدهم على حال أولئك الاشخاص ... ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع شرهم» (١٠١) .

وكان عبد الله النديم يؤكد فى كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والاخاء فيما يكتبه متعرضا لهذا الموضوع . كتب فى «التنكيت والتبكيت» أيام الثورة العرابية ، أن مسلما وقبطيا مفطورين على حب وطنهم والمحافظة على عادات اهلهم ، اجتمعا يتذاكران فى التمدين ومنفعة البلاد وتعظيم الثروة وتحصين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شابا أوروبى الملبس والمسلك ، فأجابهما بأن التمدين هو ترك الدين وفروضه ونواهيه والتشبه بالغرب ، «فقال له احدهما ياجاهل يافهى هذا هو التوحش بعينه .. أنه عدو للانسانية جاهل بالوطنية .. التمدن أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقوف كل انسان عند حده ومحافظته على العادات الجميلة ، والتمسك بمعتقد طائفته ، وترك التعصب على من خالفه فى المذهب ...» (١٠٢) وان مطالعة اعداد « التنكيت .. » تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظى « وطنى » و «اجنبى» دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم فى صحيفة «الاستاذ» التى أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابى واحتلال الانجليز مصر يقول «المسلمون والاقباط هم ابناء مصر الذين ينسبون اليها وتنسب اليهم ، لايعرفون غير بلدهم ولايرحلون لغيرهم الا زيارة . قلبتهم الايام على جمر التقلبات الدولية ، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم اخوان الوطنية ، يقصد بعضهم بعضا ويشد ازره فى مهماته ، يتزاورون تزاور أهل البيت ، ويشارك الجار جاره فى أفراحه وأتراحه ، علما منهم أن البلاد تطالبهم بصرف حياتهم فى أحيائها ، بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطنى الذى يشمله اسم مصرى من غير نظر الى الاختلاف الدينى»، وذكر أن كان هذا حالهم أيام الجهالة والهمجية ، فما أحوجهم الى هذا الالتئام بعد أن عمتهم المعارف وتحلو بالآداب ، وان ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم الى التمسك

بحبل الارتباط الوطني . ثم قال انه توجد جمعية اسلامية واخرى قبطية «ونحن لا جمعية لنا تبحث في الوطنية ... ان تكوين جمعية من الفريقين .. يحول بينهما وبين النزعات الاجنبية» (١٠٣) . وواضح من العبارة الاخيرة انه كان يرمي الى الدعوة لتنظيم وطني جامع يقف ضد سياسة الاحتلال الاجنبي بذر بذور الفرقة لاحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمض شهران ونصف حتى وقف صدور الصحيفة ، وترك النديم بلاده .

المراجع

(١) عجائب الآثار فى التراجم والأخبار · عبد الرحمن الجبرتى · الجزء الرابع ص ٥٥ ·

(٢) محمد على الكبير محمد شفيق غربال · سلسلة اعلام الاسلام أكتوبر ١٩٤٤ · ص ١٤٤ ·

(٣) عجائب الآثار ·· المرجع السابق ص

(٤) الجيش المصرى والبحرى · عمر طوسون · ص ٤ ــ ٥ ، ٣٨ ــ ٣٩ ·

(٥) التــاريخ الحربى لعصر محمـد على الكبير · عبـد الرحمن زكى · طبعة ١٩٥٠ · ص ١٦٢ ــ ١٦٣ ·

(٦) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ ــ ١٩٤٨ · مجموعة أبحاث ودراســات · طبعة ١٩٤٨ · صفحة و ف ، ·

(٧) سجل ١٦ معية ــ وثيقة ٢٠ ص ١٩ فى ١٨ شوال ١٢٣٨ هـ · نقلا عن : ذكرى البطل الفاتح ·· المرجع السابق ص ١٤٧ ·

(٨) رسالة من محمد على الى ابنه ابراهيم باشا · مكاتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ معية تركية مارس ١٩٢٢ · نقلا عن ذكرى البطل الفاتح ·· المرجع السابق ص ١٣٧ ·

(٩) ذكرى البطل الفاتح ·· المرجع السابق ص ١٤٤ ــ ١٤٥ ·

(١٠) ذكرى البطل الفاتح ·· المرجع السابق ص ١٥٦ ·

(١١) عمر طوسون · المرجع السابق ص ٤٤ ــ ٤٥ · ويراجع أيضا لمحة عامة الى تاريخ مصر ·ا·ب· كلوت بك الترجمة العربية · الجزء الثــانى ص ١٨٠ · وعن كلوت بك نقل عمر طوسون ما ورد بالمتن ·

(١٢) عمر طوسون · المرجع السابق ص ٩ ·

(١٣) ذكرى البطل الفاتح ·· المرجع السابق · ص ١٤٢ ·

(١٤) عمر طوسون · المرجع السابق · ص ٣٥ ، ٣٦ ·

(١٥) عمر طوسون • المرجع السابق • ص ٤٦ ـ ٤٧ •

(١٦) بناء دولة • مصر محمد على • د• محمد فؤاد شكرى وآخرين • طبعة ١٩٤٨ • من تقرير البارون دى بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨ •

(١٧) بناء دولة •• المرجع السابق • من تقرير البارون دى بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨ • انظر أيضا لمحة عامة •• المرجع السابق الجزء الثانى ص ١٨٠ •

(١٨) بناء دولة •• المرجع السابق ص ٢٤٧ •

(١٩) بناء دولة المرجع السابق ص ٢٤٤ •

(٢٠) الاقتصاد والادارة فى مصر فى مستهل القرن التاسع عشر • هيلين آن ريفلين ترجمة د• أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسينى • طبعة ١٩٦٨ • ص ١١١ •

(٢١) بناء دولة •• المرجع السابق • من تقرير جون بورنج فى ١٨٣٧ • ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩ •

(٢٢) سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسى الاسكندرى • كامل صالح نخلة • الحلقة الخامسة • طبعة ١٩٥٤ • ص ٩٤ ـ ٩٥ ، ١٠٢ ، ١١٧ • تاريخ الأمة القبطية • يعقوب نخلة روفيلة • ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ •

(٢٣) الاقتصاد والادارة •• المرجع السابق • ص ١١٧ •

(٢٤) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق ص ١١٩ ـ ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ •

(٢٥) قصة الكنيسة القبطية • ايريس حبيب المصرى • الكتاب الرابع ١٥١٧ ـ ١٨٧٠ طبعة ١٩٧٥ • ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ـ ٢٩٠ ، ٢٩٣ • مشاهير الأقباط فى القرن العشرين • رمزى تادرس • الجزء الثالث ص ٨٠ ـ ٨١ •

(٢٦،٢٧) بنـاء دولة •• المرجع المسـابق • من تقرير جـون بورنج فى ١٨٣٧ • ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩ •

(٢٨) بناء دولة •• المرجع السـابق • من تقرير جون بورنج فى ١٨٣٧ ، ص ٦٣٢ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ •

(٢٩) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق ص ١٧٧ •

(٣٠) ترتيب الادارة العامة والرقابة على أعمالها فى مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨ وسنة ١٨٧٥ • الجزء الثانى عصر محمد على • د• عبد الفتاح حسن • مجلة العلوم الادارية • السنة ١٤ • العدد الأول • ص ٣٩ •

(٣١) البعثات العلمية فى عهد محمد على ثم فى عهدى عباس الأول وسـعيد • الأمير عمر طوسون • طبعة ١٩٣٤ • انظر أيضا ، قصة الكنيسة القبطية •• المرجع السابق • ص ٢٩١ •

(٣٢) تاريخ التعليم فى عصر محمد على • د• أحمد عزت عبد الكريم • طبعة ١٣٨ • ص ٤٣٦ •

(٣٣) تاريخ التعليم فى عصر محمد على •• المرجع السابق • ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ ، ٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ • انظر أيضا ، الخطط التوفيقية • على باشا مبارك • المجلد الثالث • الجزء التاسع • ص ٤٠ •

(٣٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثانى . ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .

(٣٥) الاقتصاد والادارة .. المرجع السابق . ص ١٥٥ .

(٣٦) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثانى . ص ٣٨٢ وما بعدها نقلا عن مجلة المنار في ٧ يونيه ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجرى على تولى محمد على ولاية مصر .

(٣٧) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الخلفية التاريخية . د. لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٩ . ص ٨٤ .

(٣٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى .. د. لويس عوض . كتاب الهلال . أبريل ١٩٦٩ . ص ١٢٨ ـ ١٣٣ .

(٣٩) الخطط التوفيقية على باشا مبارك . المجلد الأول . ص ٧١ ـ ٧٣ .

(٤٠) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق الجزء الثانى . ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ . وانظر أيضا عمر طوسون المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٤٢) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثانى . ص ٣٣١ .

(٤٣) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير البارون دى بوالكنت . ص ٢٤٨ .

(٤٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الأول ص ٤٨٧ ـ ٤٨٩ .

(٤٥) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير جون بورنج فى ١٨٣٧ . ص ٢٩٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .

(٤٦) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى ـ المرجع السابق ص ١٠١ .

(٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . امين سامى . المجلد الثانى . الجزء الثالث . ص ٨٤٧ ـ ٨٤٩ .

(٤٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الفكر السياسى والاجتماعى . المرجع السابق . ص ٦٣ .

(٤٩) مناهج الالباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوى الطبعة الثانية ١٩١٢ . ص ٣٨٧ .

(٥٠) يراجع فى هذا الشأن ، رحلة التجديد فى التشريع الاسلامى . طارق البشرى . مجلة العربى الكويتية . مارس ١٩٧٩ .

(٥١) ترتيب الادارة العامة .. المرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية السنة ١٤ . العدد الثانى ص ١٨ ، ٣١ ، ٣٦ .

(٥٢) مذكرات قلينى فهمى . الجزء الأول . ص ١٢ .

(٥٣) اقباط ومسلمون : جاك تاجر . ص ٢٣٢ ـ ٢٣٨ .

(٥٤) تقويم النيل : عصر عباس حلمى باشا الأول ومحمد سعيد باشا . امين سامى المجلد الأول . الجزء الثالث . ص ٢٧٣ .

(٥٥) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث • ميخائيل شـاروبيم • الجزء الرابع • الطبعة الأولى ١٩٠٠ • ص ١١١ ـ ١١٢ •

(٥٦) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق • ص ٢٢٢ •

(٥٧) تقويم النيل • عصر عباس حلمي ص ١٨٩

(٥٨) المرجع السابق ١٩٢ ، ١٩٣ •

(٥٩) تقويم النيل وعصر اسماعيل •• المرجع السابق • ص ٩٠٩ •

(٦٠) عصر اسماعيل • عبد الرحمن الرافعي • الجزء الثاني • طبعة ١٩٤٨ • ص ٨٣ ـ ٨٤ ١٠٩ ـ ١١١ ، ١٤٩ ـ ١٥١ •

(٦١) أقباط ومسلمون • المرجع السابق • ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ •

(٦٢) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • د• أحمد عزت عبد الكريم • ص ٦٩٨ ، ٧٠٧ ، ٧١٥ ، ٧٦٧ ، ٧٢٢ ، ٧٣٩ ، أنظر أيضا ، تقويم النيل وعصر اسماعيل •• المرجع السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث • ص ١٢٨٧ ، ١٤٤١ •

(٦٣) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل •• المرجع السابق • ص ٤٦٥ ، ٥٠١ ، هامش ص ٤٠٨ •

(٦٤) المؤتمر المصرى الأول • مجموعـة أعمـال المؤتمر المصرى الأول المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) المطبعة الأميرية بمصر ١٩١١ •

(٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية • د• وليم سليمان • ص ٩ ـ ١١ •

(٦٦) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق • ص ٤٣ •

(٦٧) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق • ص ٦١ •

(٦٨) نقلا عن « الكنيسة المصرية تواجه •• » المرجع السابق • ص ١٧ •

(٦٩) سلسلة تاريخ البابوات •• المرجع السابق • ص ٨٥ ـ ٨٦ •

(٧٠) الكنيسة المصرية تواجه •• المرجع السابق • ص ٢٣ •

(٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين • جرجس سلامة • ص ٣١ ـ ٣٢ ، ٥٣ ـ ٥٤ ، ٥٩ ـ ٦٠ •

(٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل •• المرجع السابق ص ٨٢٥ ـ ٨٣٩ •

(٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر • طارق البشرى • مجلة المجلة • أغسطس ١٩٦٧ •

(٧٤) الأستاذ الجليل • الدكتور هوج • الترجمة العربية • ص ٦٣ ـ ٩٦ •

(٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي •• المرجع السابق • ص ٦٢ ـ ٦٥ •

(٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي •• المرجع السابق • ص ٦٧ ـ ٦٨ •

(٧٧) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل •• المرجع السابق • ص ٨٣٣ ـ ٨٣٥ •

(٨٧) البابا كيرلس الرابع • ص ٧٠ ـ ٧٩ •

(٧٩) تقويم النيل ، وعصر اسماعيل أمين سامى ، المجلد الثانى ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٥ ، ٦٧٦ ، تاريخ التعليم فى مصر ، عصر اسماعيل .. المرجع السابق ص ٨٣٦ .

تاريخ مصر فى عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ الى ١٨٧٩ . واضعه الياس الأيوبى . طبعة ١٩٢٣ . ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ .

(٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .

(٨١) صحيفة الوطن ١٢ يولية ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .

(٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .

(٨٣) المرجع الأساسى فى هذه الفترة هو البحث القيم « تطور الملكية الزراعية فى مصر ١٨١٣ – ١٩١٤ ، وأثره على الحركة السياسية » د. على بركات . ص ١٨١ – ١٨٣ .

(٨٤) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢٤٢ – ٢٤٤ .

(٨٥) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢١٣ – ٢١٤ .

(٨٦) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢٢١ – ٢٣٩ .

(٨٧) الكافى .. المرجع السابق الجزء الرابع . ص ١٠٩ .

(٨٨) Modern Egypt, Cromer, Vol. II p. 205-206, 568-569.

(٨٩) Egypt, George Young, p. 303.

(٩٠) The Fellâhîn of Upper Egypt, B. Cachmhan, p. 25.

(٩١) Population and Socity in the Arab East, Gobriel Baear, p. 89.

(٩٢) مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوى طبعة ١٩١٢ . ص ١٨٥ – ١٨٦ .

(٩٣) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٧ ، ٩ .

(٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاعة رافع الطهطاوى . الطبعة الأولى ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢) ص ٩٢ – ٩٤ .

(٩٥) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٩٨ – ٩٩ . ٣٦٥ ، ٤٠٥ .

(٩٦) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٤٠٦ .

(٩٧) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ٦٤ .

(٩٨) التاريخ السرى لاحتلال انجلترا مصر . الفرد سكاون بلنت . ترجمة صحيفة البلاغ . ص ٤٤٠ .

(٩٩) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) . ص ٩١٧ .

(١٠٠) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثانى . الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ ص ٥٣٥ – ٥٣٨ .

(١٠١) تاريخ الأستاذ الامام . المرجع السابق .. الجزء الأول ص ٩١٨ ، الجزء الثانى ٣٦١ .

(١٠٢) صحيفة التنكيت والتبكيت . السنة الأولى العدد الرابع ٢ يولية ١٨٨١ .

(١٠٣) صحيفة الأستاذ . العدد ٢١ مارس ١٨٩٣ .

بدايات القرن العشرين

بدايات القرن العشرين

الشقاق :

في بدايات القرن العشرين ، اشتد ساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سيما بعد حادث دنشواي ، ونما النشاط السياسي وظهرت الاحزاب المصرية ، حزب الامة والحزب الوطني وحزب الاصلاح على المبادىء الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والاقباط . كان ميدانه صحيفتي «مصر» و «الوطن» .. من جهة ، وصحيفة «المؤيد» التي يصدرها الشيخ على يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني «اللواء» من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت «مصر» تهاجم جميع من وطئت اقدامهم ارض مصر من بدء الاسلام الى اليوم ، عربا كانوا أم تركا أو فرنسيين أو انجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الاسلامية على أساس انه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيه نشرت «الوطن» مقالا لمن يسمى فريد كامل .. حمل فيه على التاريخ الاسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبدالعزيز جاويش في اليوم التالي مباشرة الا أن نشر في «اللواء» مقالات بعنوان «الاسلام غريب في بلاده» تكلم فيه بأقسى مايمكن أن يكتب في موضوع كهذا ... وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهالت الردود في صحيفة (الوطن) خاصة تهاجم الشيخ جاويش ومقاله «أن هذا الدخيل الذى قذفته الينا بلاد تونس أظهر كوامن حقده ، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مثيرة للخواطر محرضة على الفتن ....» ، وكتب اخنوخ فانوس يوالى هذه النغمة من الهجوم وينفخ في الشرر .

ورغم أن صحيفة «الوطن» كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد دانت سقطة الشيخ جاويش كبيرة ، على اعتبار أن العبء الأساسي في تحقيق سياسة الاخاء الوطني يقع على الاقلية لانها الاقوى ، وعلى اعتبار انه لم يحاول تهدئة الخواطر ولا أن يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم ، انما وجد الفخ امامه فقفز اليه بقدميه وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيدا عن

المنهج المستنير الذى دعا اليه الشيخ محمد عبده عندما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة اية جماعة او ملة اذا اخطأ شخص منها . وحق على الشيخ جاويش قول الاستاذ الامام انه اعتدى على غير معتد وناضل فى غير حرب . وكان مغال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على اى من العروض ايجاد تبرير له ، وكان من الاضرار بحيث لاتجدى فى فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل أو العدو العاقل ». وبادرت اللجنة الادارية للحزب الوطنى الى اصدار بيان تتبرأ فيه مما كتبه الشيخ فى صحيفة الحزب ، وتستنكر وجود اى شقاق بين عنصرى الامة ، وقال البيان ان كل صحيفة او شخص أيا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الاديان او على اى عنصر من عناصر الامة المصرية «هو وحده المسئول عن عمله ، فهو لايعبر الا عن فكره الخصوصى» ، وذكر أن الحزب الوطنى يمد يده لجميع المصريين من اقباط ومسلمين واسرائيليين ، ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الامة من مغتصبيها . كتب العقاد فى ترجمته عن سعد زغلول يقول انه بينما كان سعد زغلول يعمل لاستقلال مصر بأيدى المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشمولاً بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها الى يوم محاكمته فى قضية الكاملين .. وهو من دعاة الخلافة العثمانية لايريد لمصر الا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبوع ... وشقى بدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، فانه كان معه فى الاستانة وكان يدعو الى استقلال مصر ويتخذ له شعارا مصر للمصريين ... فكان لايلقى من جاويش الا المكيدة والسعاية والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة ..» (١) . وتحدث محمد فريد فى مذكراته عن الشيخ جاويش — سيما بعد خروجهما من مصر — ومحاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقى ورمى محمد فريد جاويش بالجبن (٢) .

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته المؤيد فى مهاجمة المطالب التى زعمت «الوطن» انها مطالب القبط ، وخصصت كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية .. وكتب فى هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على يوسف مما جاوز حدود اللياقة والذوق السليم على حد تعبير كتاب «الأدب القبطى» (٣) . وكذلك فعلت صحيفة الاهالى التى كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بغير كبير لدد او افراط فى التجاوز (٤) .

والحاصل انه فى هذه الفترة انتشرت بين جماهير الراى العام فى مصر الدعوة الى الدستور والى الحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، احياء لمبدأ الثورة العرابية «مصر للمصريين» وتحقيقا لهدف الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد فى خطبة المؤتمر الوطنى فى ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله «خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد» (٥) .

وكانت صحيفة الوطن التى ساهمت فى استثارة الشقاق الطائفى فى مصر واصطناعه ، تستغل الحدة المتصاعدة بشأنه فى الهجوم على الحرب الوطنى ومحمد فريد ، الى حد المطالبه بنفيه هو وعبد العزيز جاويش من مصر . واظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطى بشأن الدعوة للدستور وللحكم النيابى . فى مصر من شأنه الاضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الذريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطنى عليها .

وظهرت هويتها السياسية ايضا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الاسبق مصر سنة ١٩١٠ . اذ القى محاضرة أشار فيها الى مقتل بطرس غالى رئيس الوزراء محاولا اثارة النعرة الطائفية ، ثم اشار الى الامم التى تمنح الدستور وهى لاتزال فى دور التكوين «أن مثل هذه الامم تكون خطرا على نفسها لانها لم تنم فيها الصفات التى تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الامر الجوهرى ليس هو الاسراع للحصول على سلطة ليس اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التى يسمو بها الفرد والامة ترقية دائمة وان تكن بطيئة» (٦) .

ووصفت صحيفة مصر فى ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها «لم يدو فى جو مصر خطاب أبلغ من الخطاب الذى القاه جناب المستر روزفلت .. ولا أصرح منه عبارة ولا انفع لها فى الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاعجاب التام» .. ثم سافر الى لندن والقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش .. وقال ان الانجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرافق المدنية» ،وانتقد الانجليز لانهم مكنوا المصريين من التمتع بشىء من الحرية . واثار هذا الموقف هياج المصريين وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت فى حله وترحاله .. «روزفلت على الطائر الميمون يانصير الحق ويامنصف الاقلية من الاكثرية» . فلما عين كتشنر معتمدا بريطانيا فى مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها «هذا فاتح السودان ومذل التعايشى والقاضى على دولة الدراويش» ... وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه النداءات المثيرة عن الضيم الذى يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامتثال لهذا «الواقع» الذى تصوره ، ثم تقول «ان لم تنجحوا فعليكم بالدول الاوروبية ناصرة الانسانية واولهم الدولة الانجليزية» . واطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين فى تولى الوظائف العامة فقط ، بل بالتحدث عن احقية القبط فى توليها لانهم الاكثر كفاية . وكانت صحيفة «المقطم» التى تنطق بلسان دار المعتمد البريطانى ، كانت ترمى

لصحيفة الوطن بالمثيرات لتزيد نارها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث ، نشرت المقطم مقالا وقعه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن الواجب موازنتهم بالمسلمين ، فتتناولت «الوطن» الخيط لتوغل فى السب والقذف العنيف وهكذا (٧) .

وأخنوخ فانوس ، زعيم الطائفة الانجيلية الذى تلقى تعليمه فى المدرسة الانجيلية بأسيوط ، وأكمله بالجامعة الامريكية فى بيروت ، هو من أوائل من يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة لدعاوى الانشقاق الطائفى فى مصر ، رغم كونه غير تابع للكنيسة القبطية الارثوذكسية دينا وتعليما ، اذ تربى فى أحضان ارساليات التبشير الاجنبية ، وقد عمل اخنوخ فى هـذه الفترة على تكوين حزب سياسى اسماه «الحزب المصرى» . وكان هدفه — على ماذكر — الحصول لمصر على الاستقلال عن طريق الصـداقة المصرية الانكليزية ، وجاء فى برنامج الحزب « ١ — الاجتهاد فى ايجاد صداقة واخلاص حقيقى بين مصر وانجلترا حتى تكسب صداقة انجلترا» . وأن يشكل مجلسين (أودتين) نيابيين فى مصر « الاودة الاولى» الاودة التشريعية ، وهى تتألف من اعضاء نصفهم من الاجانب الذين اقاموا فى مصر مدة لاتقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين .. والأودة الثـانية : تدعى مجلس النـواب وهى تتألف من نواب وطنيين ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر» . ويختص المجلس التشريعى «النصـف أجنبى» بسن الشرائع ومراقبـة المحـاكم «وانتخـاب قضاتها الاجانب» والفصل فى الخلاف الذى يقع بين الوزارة ومجلس النواب ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفى) بمراقبة اعمال الحكومة والتعليم وضرب الضرائب . ويظهر هذا البرنامج أنه لايقف عند حدود المطالبة بالتفتيت الطائفى لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيـا ، مع ادخـال الاجانب — دستوريا — فى نسـيج مؤسسات الحـكم المصرى ، وضـمان سيطرتهم — دستوريا على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب فى صحيفة المقطم فى ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ ، وأعلن عن تكوينه فى ١١ سبتمبر من ذات العام (٨) وفى ذات الوقت كون أخنوخ فانوس هيئة برئاسته باسم «مجتمع الاصلاح القبطى» ، حاول أن يضم اليها أعلام القبط من الشخصيات العامة ، وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيرا بنشر برقيات التأييد لتكوينها ، ونشر بيانات الهيئة التى تدعو الى المساواة بين القبط والمسلمين فى جميع الحقوق بغير تمييز بسبب الدين وأن «تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الاديان والمذاهب» . ورغم أنه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التأكيد عليــه يقصد به اثارة مشكلة لم تكن قائمة ، وكان فى سياق احداث الفترة وبالنظر الى مثيريه ، يعتبر من قبيل الحق الذى يراد به الباطل ، وهـو العمل على التجميع الطائفى المهدد للوحدة الوطنية ، وستأتى الاشارة الى المعارضة التى واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط واعلامهم .

نطاق الشقاق :

كان ماتبودل من الكتابات فى الفترة من ١٩٠٨ الى ١٩١١ هــو أقصى ماقيل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف وأقصى أنواع الشقاق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيــد التطلع الى هــذا الذى يشــكل «أقصى» ماحدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول ــ استعجالا للنتائج ــ بأنه اذا كان هذا هو «الأقصى» فهو ابلغ دليــل على الوحدة والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع المثيرات الممكنة ودفعته الى تصاعده كافة القوى المعادية للحــركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها فى عنفوانها ، سواء كانت قوى مادية وســياسية كالوجود الاســتعمارى والحــكم الاســتبداد . ام كانت ملابســات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الاسلامية ومايشــيع لدى كثيرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول مايلاحظ ان المتجادلين كليهما ، كانا يصدران عن ارضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكوينا نفسيا .. فمن هاجم المسلمين عن ســوء معاملتهم للقبط وأوغل فى اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر التعس وبين الماضى المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التــاريخ الوسيط ، وينقل الصور والمآثر عن هذا الماضى المشترك بين المصريين جميعا الداخل فى تراثهم الواحد .. ومن كان يتمدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر انهم رحبوا بفتح العرب مصر ولا مانشط فيه القبط لدعم الدول الاسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوى الذى أوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، الى غير ذلك مما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك .. والحاصل أن القبط ــ عامة المصريين ــ لاقوا صنوف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدى المسيحيين الملكانيين ، وبرز دورهم فى أدارة الدولة وتنظيمها ماليا واداريا مع الفتح العربى .. بحيث كان الفتح العربى استمرارا للتاريخ المشترك بين من بقى من المصريين على دينهم الاول ، ومن دخل منهم الاسلام ، فكان النظر الى الماضى لايفيد الا فى الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد .

وتتضح هــذه الارضــية المشتركة ، فى انه لم يتمادى من القبط الى الدعوة الى قومية قبطية الا النزر اليسير منهم ، ولم يستجب لهؤلاء عدد له ادنى اثر ، ... وكان من هؤلاء الداعين الى إحياء القومية القبطية من لايقصد الى دعوة انفصالية ، بل يقصد إحياء لكيان ســياسى متميز عن الاختــلاف الدينى ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا .. كتب رمزى تادرس فى كتابه «الاقباط فى القرن العشرين» يقول : «ان الاخــاء طبيعة فى الامــة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت ايضا انها من دم واحد .. وجنسية واحــدة وصورة واحدة يصعب معها على الاجنبى والمتمصر أن يميز بين القبطى المسلم

والقبطى والمسيحى » . ثم نقل عن ماسبيرو ان القطر المصرى ينقسم دينا الى قسمين عظيمين احدهما من الاقباط والآخر من المسلمين ، وأن الاقباط هم سكان البلاد الاقدمون ، «وأما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الاسلام فهم اذن مصريون أيضا» . وذكر أنه «لايوجد مصران واحدة مسلمة والاخرى قبطية ، بل توجد مصر واحدة لان مسألة مسلم وقبطى مسألة دينية وفى فرنسا وطنيون من اديان مختلفة » (٩) .. وقد استعمل لفظ قبطى كثيرا لا تعبيرا عن الدين ولا طموحا فى ايجاد وحدة سياسية أساسها الدين .. ولكنه استعمل بمعنى «المصرى الاصيل» مسيحيا كان أو مسلما ، واستعمل هكذا ليميز المصريين «الاصلاء» عن المتمصرين ، وصدروا عن فكرة أن المتمصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية أو الخلافة .. يذكر رمزى تادرس « الخطر الحقيقى عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخلط بين الوطنية والدين ، ويتخذ من كل عمل يرمى الى احياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الالفة والوئام من صدور الوطنيين ليتذرع بها الى التحريض على التفريق والتقاطع . وقد يخطىء من لايعتقد أن تلك البذور المسممة التى تبثها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الامة ...» (١٠) فكان هذا الفكر انفعالا معاديا لفكرة الجامعة الاسلامية ولدعاتها الذين «اذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو فى بقائها منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح» (١١) ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المعادى للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . أما من الناحية السياسية ، فقد عمل — فيما يظهر من كتابات رمزى تادرس — على مهاجمة الحزب الوطنى والثورة العرابية من قبله وعلى الحديث عن «تلك الحضارة التى بسطت انكلترا رواقها فى وادى النيل بقوة رجالها وجهادهم المتواصل» .

ورغم أن الحزب الوطنى ، لم يكن فى الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وانه لم يصادق الخلافة العثمانية الا ليستخدم نفوذها ضد الاحتلال البريطانى الاشد خطرا ، الا ان المهم فى منطق مهاجميه فى هذا المجال ، أن هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسى يتخطى اطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومى المصرى المتميز عن الانتماءات الدينية .. يذكر رمزى تادرس أيضا أن الوطنية الصحيحة تظهر فى القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطى فى اخاء تام ، وأن الامور تسير هناك «بغض النظر عما اذا كان هذا قبطيا مسلما أو قبطيا مسيحيا لانهم لايعرفون الدين الا فى المسجد والكنيسة ومابقى من الحياة فهو العمل والجهاد فى المزرعة والحقل ، والراحة والتسامح فى المنزل وفى المجتمع ...» كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه فى الدين لايعتبر أساسا لوجود أمتين كما تعتبره الفئات المتمصرة .. «وقال انه يقصد

بالمتمصرين «العثات التى تتخذ الدين آلة للكسب فى الاقطار الاسلامية كما قال المرحوم الشيخ محمد عبده فى رده على هانوتو» .

فى هذا الاطار ، تحددت طبيعة الدعاوى التى ترددت وقتها : اطار التاريخ الواحد والافكار العامة الواحدة والشعب الواحد .. ولايذكر أن خرج احد من المسلمين أو الاقباط عن هذه الاطر .. ومتى كان الامر هكذا فيمكن أن يتصور مدى ما يطالبه أحد الجانبين من الآخر مهما تمادى .. والملاحظ أن المتخاصمين من الجانبين — باستثناء دعاة الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين فى صحيفتى مصر والوطن — لم يكن لمواقفهم دلالة اختلاف قومى أو دعوة الى الاختلاف على هذا الصعيد ، وانما انحصرت هذه المواقف فى مجالين . أولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، واكثر دعاة الشقاق تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة فى تزين الوجود الانجليزى والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة ، وفى انكار مطلب الحياة الدستورية والحكم النيابى ، أى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية ... ولا شك أن هذا الموقف يمثل موقفا رجعيا واضحا بالمعايير السياسية لذات الفترة .. ولكن الواضح أيضا أن هذا الموقف لم تختص به فئة القبط ، انما كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين واقباط ، صدروا فيه عن وضعهم الطبقى وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار .. فلم يكن موقفا دينيا أو سياسيا أساسه الدين .. ولا كان يحمل لدى أى من دعاته بذور الترويج لاختلافات قومية .. وثانيهما : يشكل هذا النوع من المطالب — صحيحا كان أم غير صحيح — الذى أصطلح على تسميته بالمطالب الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الاحد عطلة اسبوعية وأن تتاح امكانيات اكثر فى التعيين فى الوظائف العامة او فى فرص التعليم .. الخ . وحتى هذه المطالب ، كانت توضع دائما من طارحيها فى صيغة مدنية مؤداها أن يكون التعيين حسب الكفاية ، وفى صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة لأى فرد فى هذا الشأن .

انصار التضامن :

ومن ناحية اخرى ، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون اغلبية فيهم ، ولا استطاعوا أن ينجحوا فى جلب الكثيرين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة لذات الدعاة من المسلمين .. وقد سبقت الاشارة الى تبرؤ الحزب الوطنى من كتابات الشيخ جاويش .. وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين ، يهاجمون اى تماد فى الشقاق ويحذرون منه ، سواء كانوا من الحزب الوطنى أو حزب الامة أو العاملين فى الحياة العامة عموما ساسة أو كتابا أو أدباء .. وكان ضغط الراى العام المصرى على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من أزمات بينهم .. وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفى فى مصر يستفز فى الطرفين

دوافع العمل على تصفيته .. وباستثناء بعض الكتابات التى تمادت فى تزكية الخلاف مما سبقت الاشارة الى طرف منها ، كان الطابع العام فى الجدل هو طابع العتاب والمجاملة ، يغلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف الناقدين لأى بادرة تهور أو جنوح .. ولم يعرف من احد طعن فى الدين ذاته أو تعرض له بما يمس التوقير اللازم له . وكان حذر «العقلاء» دائما من أن الخلاف لن يفيد الا المستعمر ، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلغة المصلحة الوطنية ومن ارضها ، وأقسى ما يوجهه احد الكاتبين الى الآخر هو التشكيك فى الولاء المشترك للوطن المصرى السابغ ظله على الجميع ، وهو اتهام يجد مضاءه فى الاتفاق المصرى العام على معاداة الاحتلال الاجنبى .. واهم ماحاوله رمزى تادرس مثلا فى هجومه على دعاة الجامعة الاسلامية أو على الحزب الوطنى ، هو انكار صفة «المصرية» على خصمه ، ليحاول بذلك عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب عوض واصف يقول :

ابناؤها عبد السميع واحمد	والموسوى وليس ثمة دخيل
لا فرق بين العالمين وارضهم	وطن وحيد والجميع سليل
هل فى السماء مذاهب وعناصر	هل ثم الا صاحب وخليل

وكتب آخر يقول :

فالدين لله يوم الحشر يسألنا	عنه ويسألكم والخلق تزدحم
ماللديانة دخل فى صوالحنا	بتنا شطورا وبات الغير يغتنم

ووجه عبد الرحمن شكرى حديثه الى القبط بعنوان « مصرى عربى يخاطب اخاه القبطى » :

بنى البها نيل من علياء شاهقة	ومحتد الصيد لاتمشى له الريب
اذا تناءى بكم عن مجدنا نسب	فانتم فى مراقى مجدكم عرب
اذا الاواصر لم تجعل لنا سببا	فحرمة الود فيما بيننا سبب
يدان ان تقطعونا تقطعوا يدكم	كذاك نحن لنا فى عزكم ارب
انى على شغفى بالاهل يطربنى	انى اليكم اذا فاخرت انتسب

وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها «القبطى يعاتب اخاه المصرى العربى ثم يتصافحان للسلام » .

وكتب احمد شوقى يقول :

فعلى تعاليم المسيح لاجلهم	ويوقرون لاجلنا الاسلاما
الدين للديان جل جلاله	لو شاء ربك وحد الاقواما
هذى ربوعكم وتلك ربوعنا	متقابلين نعالج الأياما

هـذي قبـوركم وتلك قبـورنا　　متجـاورين جمـاجمـا وعظـاما
فبحـرمة المـوتى وواجب حقهـم　　عيشوا كما يقضي الجوار كراما (١٢)

ومن الطريف ملاحظة مأخذ كل من الشعراء فى دعوة الوحدة والالف .. وعوض واصف يصدر من منطلق دينى أساسه وحـدة الاديان فى السـماء ، والثاني يصدر عن وجوب اعلام الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام فى مواجهة العدو .. وعبـد الرحمن شـكرى يتلمس روابط من الاصـول المشتركة القديمة ولكن لايعبأ بها ، ولايهتم الا بالترابط العضوى لاجل الوطن الواحد وينتسب اليه .. واحمد شوقى بنظرته السلفية وانتمائه العـاطفى «لحرمة الموتى» يجد فى ذلك أساسا للوحدة .. وغيرهم وجد فى النيل خيط الوحدة .

وقد كتب سـالم سـيدهم تادرس فى «التايمز المصرى» فى سـبتمبر ١٩٠٨ (١٣) ، يتهم اخنوخ فانوس بالخيانة ويخاطبه قائلا : «لقـد اصبحت الشخص الذى اذا مر الطريق قلنا : هذا أحد صنائع الانجليز فى مصر والآلة التى يحركها المقطم . اتق الله ايها المجتهد فى الباطل » .. وقال ان انجلترا تستخدم الخونة الذين لاضمير لهم لقتل الروح الوطنيـة وفى الهجـوم على « أقوى حزب مصرى قام الى الآن وهو الحزب الوطنى » .

وكان ويصا واصف ومرقص حنا من كبار أعلام القبط الذين وقفـوا باصرار ضد الشقاق . وكان ويصا واصف من أعضاء اللجنة الادارية للحزب الوطنى « ومن خاصة انصار مصطفى وفريد » كما يذكر الاستاذ الرافعى.. خطب فى حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد فى تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من أصطباغ الحركة الوطنية بالصبغة الدينية ، وقال « هل توجد أمه فى العالم اسعدها الحظ لأن تبنى وطنيتهـا على قواعد متينة كالتى تبنى عليها الوطنية المصرية ، التى يشـترك افرادها فى الجنس واللغة والعوائد والقانون والماضى والتاريخ .. هل لو لم يكن المسيحيون على تفاهم تام مع اخوانهم المسلمين فى فكرة الوطنية كانوا يشتركون معهم فى تلك المظاهرة الكبرى التى جرت لفقيد الشرق والوطنية (مصطفى كامل) .. ثم أن حزبنا أيها السادة مفتوح لمن يريد الدخول فيه من المسلمين والاسرائيليين والمسيحيين ، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق ، ويجتمعون فى جميع الاجتماعات وينتخبون فى جميع الانتخابات.. فان كل ما نعمله جهارا» (١٤) . وكتب فى « اللواء » أن اخنوخ فانوس لما كون « مجتمع الاصلاح القبطى » دعا ويصا واصف للانتظام فيها «فسألناه ما غرضك ؟ والى أى شيء ترمين (يقصد الجمعية) ؟ أن كنت حزبا سياسيا فنحن لك اعداء الداء ، لأن السياسة يجب أن تكون بعيـدة عن الدين . ولقـد وصلنا والحمد لله الى أن جميع الأحزاب السياسية المصرية جعلت قاعدتها الاساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا

معنى لوجود حزب سياسى قبطى » .. فلما قيل له أن الجماعة بعيدة عن السياسة تبغى أصلاح الشئون الطائفية اعترض قائلا « ان أقباط مصر ثلاث طوائف .. احداها ارثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية .. فاصلاح أى طائفة تقصدين ...؟ فلم تجبنا عن هذا الاعتراض .. » .

وفى يناير ١٩١٠ دعا لطفى السيد الى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية. فحضر الاحتفال مرقص حنا ، ووقف خطيبا يقول ان السنة الهجرية سنة المصريين جميعا يحتفل بها الشبيبة الاسلامية والشبيبة المسيحية لانه احتفال «لدين شريف مبدؤه ان محبة الوطن من الايمان .. وعلى هذا المبدأ أقول اننى مسلم ومسلم .. مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابرنا فنحن اخوان فى الوطنية .. اذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلايعد ذلك دليلا على عدم وجود اخاء ، وانما هو من مستلزمات الحياة» .. وقد شنت صحيفة «الوطن» هجوما شديدا على ويصا واصف واسمته «يهوذا الاسخريوطى» (١٥) .

ووجد من الصحف الفرنسية التى تصدر فى مصر «لاديبيش اجبسين» التى كانت تعارض الاحتلال البريطانى وتناوئه ، وادركت ان الشقاق الطائفى هو عين مايفيد مصلحة الاحتلال البريطانى ، فهاجمت بشدة صحيفتى «مصر» و «الوطن» ، وجندى ابراهيم صاحب الصحيفة الاخيرة ، على مايكتبه هؤلاء اثارة للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب فى مصر واثارتها بهذا الادعاء ... وكتبت تقول ان فى مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والارثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت أبصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت ان نجاح القبط فى أعمالهم الادارية وامكان الحديث عن الخلاف الحاصل هو دليل على أن المسلمين لايسيئون استعمال سلطتهم ولايستغلون كثرتهم العددية .. كما هاجمت صحيفة «لاريفورم» ماكان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الاجبشيان جازيت فى مصر) من أن الاقباط يعتبرون الاحتلال البريطانى هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر ، وذكرته «لاريفورم» بأن الخلافات تصل احيانا فى بلاد أخرى الى الحروب الاهلية دون أن يستعين أحد الفريقين المتحاربين بالاجانب او بالقوى المحتلة (١٦) .

اغتيال بطرس غالى :

اغتيل بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الوردانى أحد الشباب الوطنى .. وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على فقدهم أحد زعماء الطائفة واول من تولى منها الحكم فى التاريخ الطويل .. وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الحادث فى تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم ان أسباب اغتيال الوردانى لبطرس غالى كانت

من الوضوح بحيث لم يستطع جاد ان يشكك فيهـا .. وهي ترجع حسب اعترافات الورداني ـ الى ان بطرس غالى كان هو من وقع اتفاقيات السودان التى اسلمت السودان للادارة الانجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيرا للخارجية ، والى انه رأس محكمة دنشواى التى أصدرت احكام الشنق والجلد المعروفة سنة ١٩٠٦ ، والى انه كان يعمل أخيرا على مد امتياز قناة السويس أربعين عاما بعد انتهائه .. وقد كتب المعتمد البريطانى الدن جورست فى تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقا على الحادث «أما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسى ، ولم يكن للقاتل ثأر شخصى على القتيل ولا كان مدفوعا بعامل التعصب الدينى» .. وكتب مرقس فهمى المحامى الكبير يقول : «اذا قتل الوردانى تعصبا وحده او مع شركائه فليس ذلك دليلا على أن كل المسلمين ارادوا هذا القتل بسببه .. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ، فلا وطن بدونه ، ولا مسلمين بدونه ولا أقباط بدونه» .. كما ارسل نصيف جندى المنقبادى فى باريس الى صحيفة «الاكلير» خطابا يقول فيه : «انا أعرف الوردانى شخصيا وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف ، ملأت صدره الوطنية الحرة وليس رجلا متعصبا .. وأنا بصفتى قبطيا ـ اعنى مصريا مسيحيا ـ اصرح بأن حركتنا هى حركة وطنية مجردة ترمى ألى الترقى والحرية .. وما تهمة التعصب الاسلامى الا من اشاعات الانجليز التى يشيعونها ليبرروا المظالم التى يرتكبونها فى مصر » ..

وكان أحمد شوقى ممن واجه مشاعر الألم لدى القبط وضد الشقاق بقصيدة من ابدع شعره الوطنى :

بنى القبط اخوان الدهور رويدكم	هبوه يسوعا فى البرية ثانيا ..
حملتهم لحكم الله صلب ابن مريم	وهذا قضاء الله قد غال غاليا
تعالوا عسى نطوى الجفاء وعهده	وننبذ أسباب الشقاق نواحيا
ألم تك مصر مهدنا ثم لحدنا	وبينهما كانت لكل مغانيا
ألم نك من قبل المسيح ابن مريم	وموسى وطه نعبد النيل جاريا
فهلا تساقينا على حبه الهوى	وهلا فديناه صفاقا ووداديا

نحو المؤتمر القبطى :

على أن مقتل بطرس غالى ، مع ما سبقه من جدال ـ صاعد من أسباب الشقاق ، حتى بلغ القمة فى المؤتمرين القبطى والاسلامى اللذين انعقدا فى ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيانه من تصعيد للخلاف فقط ، ولكن بمعنى انهما القمة التى وقف عندها الصعود ، وبدأ بعدها المد ينحسر .

بدأ الأمر بفكرة عقد المؤتمر القبطى ، وبدأ التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالى ، وكان هو ـ وهو رئيس للوزراء ـ ممن وقف ضد تحقيقها .

بجاء مقتله محرضا الدعاة على عقد المؤتمر، ومزيلا لعبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الاشارة الى خطب تيودور روزفلت التى هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الدينى ، فالتى بذلك سهما من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه ادوارد جراى وزير خارجية بريطانيا قائلا « اننى أوافق على جميع الآراء التى ابداها روزفلت بشأن القطر المصرى ، الا قوله ان ليننا المتناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر الى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : « من المتفق عليه انه يجب حتما أن تستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا ان المصريين الذين يديرون شئون بلادهم برأينا — دون أن تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الرأى — تجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة (١٧) » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، اظهر جورست المعتمد البريطانى اعتراضه عليها ، كما اظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعين لها . والحاصل انه لو كان جورست اظهر أدنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر أو على اى من الداعين له . لكان يقدم بذلك اقوى اسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكان قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطانى بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الرأى العام المصرى من مسلمين واقباط ، ويعزل انصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل ايضا ان جورست اذ ابدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فان السياسة البريطانية فى عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلهافى مصر وحده . وقد صحب موقف جورست، حملة شنتها الصحافة البريطانية فى لندن ضده ، ابدت بها عطفا شديدا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له . وكان الداعون للمؤتمر قد انشأوا مكتبا قبطيا للدعاية والاعلان بلندن ، يرأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية ، ثم سافر الى لندن من أجل الدعوة لما اسمى بمطالب القبط . وكان معه اخنوخ فانوس فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية واعضاء مجلس العموم البريطانى . والف قرياقس ميخائيل كتابا بالانجليزية عن « الاقباط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » .

وقد اثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الاسئلة ، وجهها الأعضاء الى وزير الخارجية . كما ان الصحف الانجليزية فى مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الاجبشيان جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من أنها كانت لسان حال الوكالة البريطانية فى مصر ، ورغم انه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطانى .

بهذا بدا وقتها ان ظاهر موقف جورست فى هذه المسالة لا يمثل حقيقة الموقف البريطانى منها ، أو بالاقل لا يمثل ابرز جوانب هذا الموقف . وبدا أن

الأدوار شبه موزعة — بشكل تلقائي أو غير تلقائي — على نحو يرفع شبهه ان السلطات البريطانية توافق مسبقا على عقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدى المساندة للداعين . وما كان لحاكم حصيف ان يسلك غير هذا السبيل ، أو أن يتورط كلية فى المراهنة على جياد لم تختبر بعد فى حلبات السباق . وما كان له الا ان يوارب الأبواب ويدارى المقاصد ويوزع الأدوار .

ولا تخفى فى هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين . اولاهما عريضة قدمها بعض الداعين للمؤتمر الى المسئولين فى مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقى بدار المعتمد البريطانى رونالد ستورز فى ٢٣ يونيه ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن « جنابه (جورست) يكون مرتاحا لسماع كل ما يمكنكم ابداؤه من الملاحظات على ما سيتقرر فى هذه المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست فى ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسل رويتر بعد جولته فى محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديريات التى يكثر فيها الأقباط وبحث فى ظلاماتهم المزعومة بحثا مستفيضا ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعا الداعين الى النهوض تكثيرا « للشكاوى » ، مادام أن حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى . وعلق كتاب « التذكار .. » على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضم الى العاملين سائر القوى التى كانت بعيدة عنهم أو مقاومة لهم .. » ، ويذكر أن الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح فى مصر فى فبراير ١٩١١ . وثانى الواقعتين أن أرسل الداعون عريضة الى ادوارد جراى وزير خارجية بريطانية يحدثونه فيها عن خطة التمييز الطائفى المتبعة فى مصر ضد الاقباط ، فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله فى مصر وترفع اليه الأمر . والحاصل انه ما لبثت أن وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطانى بالسماح بعقد المؤتمر (١٨) .

ومن ناحية اخرى ، يذكر قلينى فهمى أن كان الخديو عباس — فى هذه الفترة خاصة — يمتلىء غضبا من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطنى فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب ، وأراد عباس فى صراعه مع جورست أن يحاول استغلال الاقباط ليجعلهم قوة تقف بجانبه ، وليخلق للمعتمد البريطانى ارتباكات يسعى بها الى اسقاطه ، « فأراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الاقباط بأن خدعهم بالقول لهم أن لهم حقوقا ضائعة ، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا أن مندوب الدولة الانجليزية واقف فى وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرا .. » . ويحكى أنه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وأفصح للخديو فى المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من انه « يعد اعلان حرب على اخواننا المسلمين حالة كونهم متفقين فى

المعيشة»، ومما يفضي اليه من اضرار تحيق بالقبط أكثر مما تحيق بالمسلمين. وعبر له عن اهمية ان يسود السلام والصفاء بين العنصرين ، ولكن الخديو لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر ، ولم يستجب بعد الالحاح الا الى عدم التدخل مع ترك الأمر لقليني يحله مع جورست، « ولكن فى الوقت ذاته أومز (الخديو) لبعض من اشار عليهم بعمل المؤتمر ، اذ انه ربما السير جورست يقف حجر عثرة فى سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم أن يرفعوا شكواهم الى الوزارة الانجليزية فى لندن يطعنون فى تصرفات السير جورست .. » ، وأدرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد انعقاد المؤتمر ، فلما انكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست ــ أن صح انكاره ــ الا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراى ولا مقابلته ولا يقبل طلباتهم (١٩) . ويبدو وفقا لهذه الرواية ، ان جورست بهذا الطلب الاخير اراد أن يضع الخديو بين خيارين ، أما الاعتراف بأمر يتعلق بالتفرقة بين المصريين مما يسقط هيبته بين مواطنيه ، واما ان يعزل نفسه عن زعماء حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وما يرجح صحة رواية قليني ، ما يحكيه صاحب « التذكار .. » ، من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمتع رعايته للمؤتمر ، وانه بعد انفضاض المؤتمر قصد اعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها سراى الخديو ، مقدمين نسخة من محاضرة وملتمسين مقابلته ، وانتظروا اياما أن يجاب طلبهم ، حتى أبلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها الحكومة ، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون . ورددت الصحف ما أشيع من أن كان لدى الخديو رغبة فى اتمام المقابلة ثم عدل عنها . وعقبت صحيفة مصر على ذلك « واى شيء أغرب من أن نؤمر بتحديد مطالبنا وتقديمها ، فاذا حددناها بشكل نظامى قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها. فان الجناب العالى الخديوى .. أصدر امره الكريم الى أحد كبار موظفيه بأن تحدد الاقباط مطالبهم ويقدموها الى سموه .. » ، فلما اذاعت رزارة الداخلية تكذيبا رسميا لما ذكرته «مصر» عن دور الخديو ازاء حركة الاقباط ، ردت الصحيفة « وما هذا التكذيب بذى قدرة على ازالة اعتقاد طيب راسخ فى نفس كل قبطى من جهة عواطف الأمير نحو رعاياه ، وانما هي الظروف التى جعلت رفض المعية مقابلة الوفد القبطى ونشرها هذا التكذيب من لوازم الحال ، ونحن نكرر اننا أول من يقدر هذه الظروف وما يحيط بها » . وبهذا تحقق لجوست مارمى اليه وهو عزل الخديو عن الاقباط واظهاره باضعف مركز . واذا كانت صحيفتا «مصر» و «الوطن» لا تنيان عن الدعوة لبذل المساعى « سواء داخلية أو خارجية » ، فقد أتى هذا الموقف يؤكد وجوب التركيز على الخارجي من هذه المساعى ، وذكرت «مصر» انه آن للغافلين أن يفيقوا ، هؤلاء الذين كانوا يرون ان « عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية فى الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها » وعلقت صحيفة «الاخبار» ، «اليس

فى القطر المصرى من يجهل اليوم أن عابدين ليست آخر المراجع لاحقاق الحق ورفع الظلم (٢٠) » .

بعد أن وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة اسيوط ، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك بسبب توتر الشعور العام توترا قد تصعب السيطرة عليه فى غير القاهرة . فاستمسك الداعون للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول الاجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما قابله فى هذا الأمر « سنجتمع على أى حال فى الزمان والمكان اللذين عيناهما ويخفق على رؤوسنا العلم المصرى ، أما اذا أرادت الحكومة منعنا فسنرغم على الاحتماء بأعلام الدول التى يتبعها فريق منا . وليس فى يدى الآن مسألة تحويل رأى اخوانى واذا خالفتهم ابعدونى عنهم .. (٢١) » . وكان يقصد بذلك ان بعض اعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الاجنبية بوصفهم وكلاء لقنصليات هذه الدول فى الوجه القبلى ، وانهم سيستغلون هذه الصفة فى فرض مطلبهم .

وقد أدى هذا التهديد بوزير الخارجية أن يستدعى قناصل هذه الدول ، يطلب اليهم عدم التدخل فى شئون مصر الداخلية . واستدعى بعض القناصل وكلائهم ممن كان لهم ضلع فى « حركة المؤتمر » فأكد لهم هؤلاء الوكلاء ان لا دخل للمؤتمر فى المسائل السياسية ، وانه اذا حاولت الحكومة اثناءهم عن عزمهم بنفوذ القنصليات الاجنبية التى يتبعونها فانهم سيتخلوا عن هذه التبعية اصرار على عقد المؤتمر . ومالبث القناصل ان اخبروا الحكومة بابتعادهم عن هذا الامر معارضة او تأييدا . ولا يستبعد انهم كانوا يتربصون فى المؤتمر فرصا تسوغ تدخلهم فى شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة « بالاعلام الاجنبية » امر لا يحتمله الولاء الوطنى ، ويبدو أن ما عسى أن يكون ساغ به هذا الامر لدى البعض ، ممن كان لهم بعد ذلك نشاطهم الوطنى فى قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا ، ماساغ به هذا الامر لديه انه لم يكن يهدد حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة يمسك المعتمد البريطانى بخيوط التحكم فيها . ولا تخفى دلالة ان وكيل وزارة الداخلية الذى تلقى تهديد بشرى حنا ذلك ، أجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة مستشار الوزارة وهو انجليزى . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت — منذ احتلال مصر — تبغض الامتيازات التى تتمتع بها الدول الاجنبية الاخرى ، وتخشى من تدخلها فى شئون مصر ، وتسعى لان تنفرد وحدها بها . ومن المعروف ان احمد لطفى السيد — على ماجاء بمذكراته — فكر يوما مع الخديو عباس ومصطفى كامل فى السنين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، فى ان يسافر الى سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر قادرا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز ، وتتحصن فى نشاطها بالامتيازات

الاجنبية . وعلى اى حال فان تهديد بشرى حنالوكيل الداخلية ، يحتاج فى تقييمة الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية فى هذا الشأن . لتقدير ماااذا كانت الوكالات القنصلية هذه قامت بدور سياسى مالصالح قنصلياتها أم كانت قاصره النشاط على الشئون المالية والتجارية ، والمهم فى هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الامور بتعقيداتها وتشابكاتها الواقعية .

والذى يظهر جليا ، ان صحيفتى «مصر» و «الوطن» كانتا من اهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان أخنوخ فانوس كان من أهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الاجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودونها . كما أن أهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها فى المؤتمر هما عائلتى خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الاجانب وصارتا بروتستانتيتين ومن اغنى أصحاب الاراضى فى الصعيد ، وكان جورجى بك ويصا هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطى ، وجاهد اخنوخ فانوس لأن تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشرى حنا . وبذلك يلاحظ أن الحرص على عقد المؤتمر فى اسيوط، لم يكن فقط بسبب أن نسبة القبط فيها أكبر من نسبتهم فى غيرها من مدن مصر ، ولكن لأن اسيوط كانت معقلا لحركة التبشير البروتستانتى ، ومركزا للارساليات والمدارس البروتستانتية فى مصر . والحاصل أن مجلس المرسلين الامريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته فى الأيام ذاتها التى انعقد فيها المؤتمر القبطى ، وفى أسيوط نفسها ايضا . وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الارساليات ، والقى « تروتر » القس الكندى فى اجتماع أعضاء كنيسة نهضة القداسة ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من أجل نجاح مؤتمر الاقباط وأيد مطالب « المسيحيين المصريين » ، وقال « أسأل الله ان يعطى نعمة للمندوبين عن المصريين فى أعين الشعب الانجليزى حتى ينظروا بعين الرضا الى المطالب القبطية ، ان افكار الملوك كثيرا ما تكون معاكسة لآراء الشعب ، ولكن للصلاة قوة فى تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوب الانجليز بالحنو والرأفة نحو الاقباط» . كما خطب قسيس الكنيسة الانجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر (٢٢) .

وكانت صحيفتى « مصر » و « الوطن » لا تكفان عن الاثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حددت صحيفة «مصر» جدول أعمال المؤتمر قبل انعقاده فى ثمانية مقالات نشرتها متتابعة فى الفترة بين ٢٧ يناير و ٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتتحصل هذه المطالب فى تقرير مبدأ المساواة فى تولى الوظائف العامة ، وتمثيل الأقليات فى الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة فى المائة التى تجبيها مجالس المديريات لشئون التعليم ،

توزيعها بما يضمن استفادة القبط من حصيلة ما يؤدونه فى تعليم أطفالهم ، وتقرير عطلة اسبوعية يوم الاحد للاقباط ، وأن تتساوى الشئون القبطية بالشئون الاسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الانفاق فى ميزانية الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والمجالس الملية . وأثارت الصحافة جوا من التوتر الشديد . واستعملت أعنف العبارات وأنباها فى هذا الشأن ، وقد هاجم أخنوخ فانوس ، لطفى السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد المؤتمر .

المواقف السياسية :

أما بالنسبة لموقف الرأى العام فى مصر والأحزاب السياسية بمن فيها من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يتحصل فى النقاط الآتية :

أولا : كان الحزب الوطنى يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن أن السياسة البريطانية تنتقل من « المحاسنة الصورية الى المشاكسة الحقيقية » ، ويظهر هذا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذى عقده الحزب الوطنى ، ومن اعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعى القديم لردع الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفى الادارى الذى يعطى السلطة الادارية حق نفى من ترى ابعادهم الى مناطق نائية كالواحات الداخلة ، ومن سلسلة الانذارات والمحاكمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفى هذا السياق من الحوادث رؤى أن « اخواننا الاقباط مدفوعون لعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقرير أجنبى » ، وأنه اذا كان مؤتمر بروكسل قد لطخ سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التى ترسم بها نفسها فى أوروبا ، وهى أنها تعمل على تمدين مصر وتحضيرها ، فان من شأن الخلاف الطائفى فى مصر أن يعيد الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية المصرية . وأن أمر المؤتمر لا يعدو أن يكون تنفيذا للسياسة البريطانية التقليدية ، وهى استمالة الاقلية فى اى بلد محتل للاستعانة بها ضد الاكثرية ، وأنه اذا كانت للاقباط مطالب تتعلق بالمساواة فى الوظائف واستئداء الخدمات العامة ، والاحرى بهم أن يتقدموا بمطالبهم الى من يسيطر على الحكم المصرى وهم الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين فى مصر سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وأن المسلمين مستعدون للوقوف بجانب اخوانهم فى هذا الامر ان كان حقا . واذا كان الامر هكذا فلا ينبغى أن يعقد مؤتمر قبطى ولا مؤتمر اسلامى ، وانما يعقد مؤتمر «مصرى» يطالب بحق المصريين عامة فى وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الاجانب ، وضد سيطرة الاحتلال البريطانى على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطنى يعمل على نفى تهمة التعصب الدينى منه ، ويتحدث رجاله عن أن صلة حزبهم

بالاقباط قديمة ، وان له من فضلاء القبط أعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطى ، وسينوت حنا الذى تولى أمانة صندوق المؤتمر . وانه لما دعا الحزب المصريين للاكتتاب فى تمويل انشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من أعلام القبط فى حركة الاكتتاب ، ومنهم ويصا واصف ومرقص حنا وقلينى فهمى وغيرهم (٢٣) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لطفى السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطى ، وذكر ان وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكايد معقودة للاضرار بالأكثرية ، وللتطاول بالاضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فريسة للمطامع الاجنبية . اما حزب الاصلاح على المبادىء الدستورية فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيفته « المؤيد » ، يرد على مطلب المساواة فى التوظف قائلا ، ان مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠٪ ، وانهم الكثير منهم بالتعصب . واذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فان الشيخ على يوسف فقد استدرج للجدل الطائفى . ودعا اسماعيل اباظة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الاقباط والمسلمين .

ثانيا : رغم ان الأحزاب السياسية المختلفة وقفت ــ مع اختلاف مواقعها ودوافعها ــ تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفى ، وابدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح أجنبية ومن عوامل ترمى الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فانه ما ان ظهر امتناع الحكومة اولا ــ عن الموافقة على عقد المؤتمر، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته . وأوضح الحزبان انهما يعارضان فى عقد المؤتمر على اساس أن يفتضح الداعون له بفساد فكرته ، وأن يعدلوا من انفسهم عنها ، أو ينكشف موقفهم أمام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا ينالوا تأييدا منها ويخيب عملهم ، أما «حق» اية فئة فى عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا أمر آخر يتعين الدفاع عنه . وان جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن ان تكررها بالنسبة للنشاط السياسى للاحزاب المختلفة .

كتبت « الجريدة » تقول انه مهما كان اللسان الذى خوطب به اصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه أو تعديل مكان انعقاده ، فان هذا التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسامح ، « نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شىء ، نرى أن الاقباط احرار فى اختيار الموضع اللائق باجتماعهم ، كما نرى ان الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية . فماذا يكون الأمر لو ان المؤتمرين لم يصغوا الى ما سمى نصيحة من قبل الحكومة ، هل

يمنعون بالقوة ، ولئن كان ذلك اين هى الحرية » . كما ذكرت الصحيفة انه مع انكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، وانكارها اى سبب يمكنه ان يقلق المؤتمرين ، ماداموا ضمن دائرة القانون ، تقول ان الحكومة لم تبدأ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفة الحزب الوطنى « ان الحرية واحدة لا تتجزأ ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس ، حتى الذين لا يكونون على رأيه . وقد احتججنا على الضغط الذى أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع ، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطى ، وان كنا لا نرى موجبا لهذا المؤتمر ، اذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه . وذكرت انه اذا كان بعض المشاقبين الاقباط يدعو الى الضغط على حرية فريق من المصريين ، فان الواجب الا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية احد لأى سبب ، واذا كان للحكومة عذر فى منع اجتماع يقصد الى المؤامرة ضد فريق آخر « فاننا لا نعذرها ولا نجد سببا يبرىء الضغط على حرية الاجتماع ، فانما اقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن » .

وكانت صحيفة « العلم » (احدى صحف الحزب الوطنى) قد طالبت الداعين للمؤتمر أن يختاروا مكانا له غير مدينة اسيوط ، فلما علمت أن الحكومة تتداخل فى الموضوع لمنع الاجتماع ، بادرت تعدل من موقفها ، « لم تكن تتوهم أن الحكومة ستتداخل فى الأمر ، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء ، لذلك لا نظن ان الحكومة تقدم على تقرير شىء حيال هذا الاجتماع لو أصر القبط على عقده هناك » ، وعبرت عن أملها فى أن تترك اغلبية القبط « ان القائمين بتلك المشاغبات مبطلون فى دعواهم لا يقصدون الا مصلحتهم الذاتية » .

ويظهر من ذلك ان كلا الحزبين لم يشأ أن يقف الى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو ، ضد مطلب فئة من فئات الشعب ، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأى منهما . وكان تقديرها — من ثم — ان الخلاف الحاصل ينبغى أن يكون فى ساحة الرأى العام وحدها ، وتقتصر اسلحته على الجدال والخصام والهجوم المتبادل فى المنابر العامة ، ولا ينبغى أن يتجاوز ذلك الى استعداء حكومة غريبة عن كلا الطرفين المتحاورين ، حكومة يسيطر عليها ممن يشتبه فى انهم باذروا بذور الفتنة . واذا كانت المشكلة الأساسية هى وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة ، فلا ينبغى لأية مشكلة اخرى أن تطغى على هاتين ، والا تحققت سياسة الاحتلال والاستبداد . وعلى العكس فان التذكير المستمر بالمشاكل الأساسية هو الكفيل بحل غيرها مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقى فى اطار الأهداف القومية العامة . بهذا الوعى والنضج السياسى عولج الأمر ، ولا شك

أن ذلك ترك أثره على المؤتمر نفسه ، اذ وجد المؤتمرون انفسهم الحماية من معارضيهم ، ووجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل فى تحققه الى المعارضين لهم فى فكرة المؤتمر ذاتها ، ففرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتمعون أنفسهم — مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

ثالثا : وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطى . وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى ينوه بالجهود التى تبذل لدعم الوفاق بين عنصرى الأمة ، وقال ان هذا الوفاق لا يحتاج الى لجان ولا مؤتمرات ، وانه هو شخصيا قد تناسى الحملات التى وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فهلموا اذن يا معشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا الى بعض كالبنيان المرصوص ، حتى لا يميز فى المستقبل بين مصرى ومصرى ، والعمل جميعا باخلاص لما فيه خير البلاد (٢٤) » . وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة النابعة من صفوف القبط واحتمال افشالها للمؤتمر . وكتبت صحيفة «الوطن» تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر فى أسيوط ، حتى لا يتمكن « اخوان يهوذا الاسخريوطى (تقصد ويصا واصف) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمى .. (٢٥) » . وفى ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » ان الذين انضموا الى المؤتمر لم يكونوا الا فئة صغيرة من أصحاب الأطيان الاغنياء بالوجه القبلى ، وانهم أنفسهم لم يدعوا انهم يمثلون اكثر من ١٢ الف من مجموع الاقباط البالغ فى مصر وقتها ٧٠٠ الف قبطى . وذكر كتاب «تذكار المؤتمر القبطى» أن عدد الحاضرين فى المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا ينوبون عن ١٠٥٠٠٠ قبطى من جميع أنحاء القطر .

ويذكر الكتاب ذاته — رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشرة لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطى الأول استهدافا لانعقاد غيره تباعا — يذكر انه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالى ، توالت اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيا ، كان اقل خلاف فى الآراء يتهددها بالانقسام والتخاذل ، حتى انه يمكن أن يقال ان الاجتماعات المتعددة التى انعقدت فى العاصمة انجلت كلها على شىء وخصوصا لضعف النفوس ...... » ، وانه ازاء فتور اعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فان نحو ستة أو سبعة من اوفر الشبان اخلاصا وتهذيبا تعاقدوا فيما بينهم على ان يعملوا للخير العام ...... لا يعلنون عن انفسهم ولايجاهرون بعملهم الى أن يصلوا الى الغرض المطلوب » فكانوا يكتبون العرائض الى المسئولين يثيرون الموضوع (٢٦) .

الذى يفهم ايضا من حديث « التذكار ..... » ان فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بمطالب الاقباط ، وعما نفذت من اجله فيما بعد . بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الاكليروس فى ١٩١٠ كحلقة من حلقات

الخلاف المتد بين انصار المجلس الملى وبين رجال الكنيسة . ويذكر صاحب « التذكار ..... » انه لما اشتد الخلاف « بين ابناء الطائفة القبطية ورجال اكليروسهم سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الاعيان وذوى الرأى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر فى المسائل القبطيه تحت رئاسة بشرى حنا ؛ « ووقع عدد كبير من ابناء الطائفة تعهدا بانضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشئون الداخلية للاقباط الارثوذكس وأعضاء اللجنة المذكوره . انا الموقع على هذا اقرر انى قبلت ان اكون عضوا بالمؤتمر القبطى لاصلاح الشئون الداخلية وان اعمل ..... للوصول الى حسم الشقاق القائم الآن فى الطائفة والى تحسين حالة الاقباط الداخلية المادية والأدبية بطريق انشاء ادارة منتظمة لاوقافها ومدارسها .. ». وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ فى مدينة اسيوط ، ثم عاق انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى فى هذه الفترة . وفى فبراير التالى سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الاقباط الاسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد (بطرس غالى) وتباحثوا فى المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزتلو بشرى حنا رئيسا وحضرة جورجى بك ويصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا أمينا للصندوق وتوفيق بك دوس سكرتيرا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الاقباط فى جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم فى مدينة اسيوط يوم ٦ مارس ... » ووجهت اللجنة فى ٢٥ فبراير منشور الى المدعوين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للاخذ بيد الطائفة فى سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث فى « شئون الاقباط المدنية » (٢٧) .

ويفهم من ذلك جميعة ان الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقادة بنحو اسبوع واحد ، والبسنت غير لبوسها ، اذ بدت فى ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث فى شئون الاقباط الداخلية وفى الخلاف بين المجلس الملى ورجال الاكليروس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موحية بذلك ، كما كانت عبارة « الشئون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيهه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد فى المؤتمر المصرى (الاسلامى) بعد ذلك من ان انعقاد المؤتمر القبطى تم فجاة فى أيام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بعضا من المدعوين قد لبى دعوة المؤتمر من غير ان تتضح لديه اهدافة الحقيقية . هذا وبرغم ما كانت تكتبه صحيفتى « مصر » و « الوطن » ، فان الاحتمال يظل قائما ان يتصور بعض المدعوين ان هدف الاجتماع هو ما صرحت به بطاقات الدعوة . ويلاحظ فى هذا الصدد ايضا ما سلفت الاشارة اليه من أن الشان

الستة او السبعة الذين جهدوا فى اثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولامجاهرة ، على ما صرح بذلك صاحب « التذكار .... » .

وتل ذلك يلقى ضوءا على الوزن الحقيقى لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيرى ذى وزن يعتد به بين الاقباط . كما يلقى ضوءا على ان المحركين الحقيقيين للمسألة كانوا ذوى ارتباطات « أجنبية » ما ، أما بالنسبة لوكلاء لقناصل او لمن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستنتى . ويذكر احمد شفيق ان تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران أسيوط « وجماعة من أعيان الوجه القبلى » .

والحاصل انه رغم تاييد مطران أسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه فى الدعوة اليه وافتتاحه اياه وحضوره جلساته . فان بطريرك الاقباط الانبا كيرلس الخامس قد اظهر شيئا من النفور من هذه الدعوة ، وابدى التخوف منها والحذر ، راصدر بيانا ذكر به انه أن كان يسره اجتماع كلمة ابنائه على ما فيه خير الجميع «الا ان جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجم الغفيرة من ابناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة فى مثل مدينة أسيوط ربما يوجد اشغال البال ويسبب قلق الخواطر .... » ، وطالب المؤتمرين بالا يكون مساعيهم فى رقى الطائفة عرضة للتقول ، والا يحدث عنها ثوران فى النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخذوا الوسائل القويمة مع الرونة والتلنى . وقد هاجمت صحيفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرتا أن لاشان لغبطته بمثل هذا الامر (٢٨) .

المؤتمر القبطى :

ويبدو ان جو الحذر من التفتت الوطنى ، قد شمل البلاد فى تلك الأيام، وفرض هذا الجو نفسه المؤتمر ورجاله . ويبدو انه فرض نفسه ايضا فى اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته . فقد اختير لرئاسته بشرى حنا رغم حرص اخنوخ فانوس — ذى الاتجاه المتطرف — على ان تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التى لعبت بعد ذلك دورا هاما فى الحركة الوطنية ، مثل مرقص حنا وسينوت حنا . وحتى دعاة الشقاق أمثال اخنوخ فانوس ، فقد لوحظت فى كلماتهم نغمة الهدوء والرغبة فى التأليف والمحاسنة . ولم يكن ذلك منه — فيما يبدو — الا مراعاة لما عسى ان يواجه من معارضه داخل المؤتمر وبين الاقباط ، ان استعمل ذات اللجهة الحادة التى كان يكتب بها فى الصحف . وكان صخب صحيفتى «مصر» و «الوطن» أمرا بعيدا تماما عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخالط الكثير من اعضائه . وكان من اهم الملاحظات

التى سجلها فى صحيفته « الأهـالى » فى ١٤ مـارس ١٩١١ ، « أعجبنى من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا فى أقوالهم على نغمة اتحـاد المسلمين والاقباط ، واعجبنى على الاخص تصفيق السامعين لكل كلمة او اشارة اريد بها وجوب هذا الاتحاد .... ولا ريب فى أن المسلمين اول المرحبين بهذه النغمـة » .
والحق ان جو الحذر الذى شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تاثير العناصر المتعقلة داخله . والحق أيضا أن المؤتمر اكتسب خطـورته الاساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسـها ، اى انعقـاده على المستوى الطائفى لا على المستوى الوطنى العام ، ومن جو التوتر والحدة الذى خلقته بعض الصحف والكتاب من الاقباط والمسلمين .

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئاسية والاداريه وصدور القرارات منه بالاغلبية المطلقة وطريقة ابداء الرأى والتعليق وغير ذلك . واهم ما اثبته هذا النظـام ما شملته المـادة ٧ منـه « الخطابات التى تلقى فى الجمعية العمومية محددة ومبينة ، والخطباء الذين كلفوا مبينون ايضا ، ولا يجوز لأى شخص غيرهم أن يخطب فى أى موضوع كان ، الا اذا عرض طلبه على لجنة الادارة بيوم على الأقل مرفقا به صـورة الخطاب بحرفيته ..... » ، ولا يخفى ما فى هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادى المفاجآت . واهم ما اثبته النظام ايضا ، ما شملته المادة ١٠ منه «لا يجوز مطلقا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع اولا ، فان أصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية ». وقد التزم هذا الحظر اثناء انعقاد المؤتمر التزاما يستبعد منعه الشك فى جديته ، أو فى احتمال انه وضع فقط لتسويغ انعقاده امام السـلطات . واذا أسـتبعد من النقاش المسائل السياسـية والدينية ، فلم يبق المجتمعـون لأنفسهم مجـالا للحديث الا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهى ما أطلق عليه رئيس الجلسة فى يوم الافتتـاح لفظ (الشئون المالية والاجتمـاعية) . وهى ذاتهـا ما عبر عنه مرقص فهمى (وكان من أشـهر محامى عصره بالجلسـة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله « أجتمع الاقباط كما يجتمع الاطباء وكمـا يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصـة ورباطا طائفيا .. هم لا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى فى النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذى أصدرته لجنة الدعوة فيما يلى نصة :

أولا : مساواة جميع المصريين فى احترام يوم الراحة الدينى الذى تقضى عليهم عقائدهم الدينية باحترامه ، وبالتـالى اعفاء موظفى الحكومة وطلبـة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الاحد .

ثانيا : التعويل على الكفاءة دون سواها فى الترشيح فى الوظـائف العموميـة

للمصريين ، بدون أن يكون هناك دخل لاى اعتبار آخر ، وبالأخص بدون ذكر النسبة العددية على الاطلاق .

ثالثا : تشخيص جميع العناصر المصرية فى جميع مجالسها النيابية تشخيصا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعا : تمتع الاقباط بجميع حقوق التعليم الأهالى القائمة به الآن مجالس المديريات ، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة فى المائة من جميع المصريين.

خامسا : جعل خزينة الحكومة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد ومورد ... » .

وفى يوم الافتتاح فى ٦ مارس ١٩١١، حرص المؤتمرون على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغير اثارة شك ، فارتفع العلم المصرى فوق البناء الذى اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوى ، الى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح « باسم الله وفى ظل الحضرة الخديوية الفخيمة » ، ثم تحدث مطران اسيوط طالبا الى الله أن يبارك الحضور ، وطالبا الى المدعوين ان يحافظوا على احسن العلائق مع بقية اخوانهم المصريين. ثم تكلم حبيب فهمى المحامى وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصيائها ورؤسائها بالا يفرطوا فى ذرة من حقوقها .

كان أول الخطباء ميخائيل فانوس المحامى بالفيوم ، تكلم عن « توفيق عرى المحبة بين المسلمين والاقباط » ؛ قال « تختلف مصر عن باقى الامم المتكونة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من أصول متباعدة وبمعتقدات وعوائد متباينة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف من السنين ، لم يمتزج بهم الاجنبى الا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتلع فى المجموع ... زد على ذلك أن عوائد القوم هى للواحد كما هى للآخر والقوم هم المسلمون والاقباط » ، وهم من الاسكندرية حتى أسوان يشكلون مجموعا واحدا لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصرين ، « فليست العقائد هى التى عليها الاساس بل الجنسية » وأن قلوب المسلمين والاقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد ، وان وجد احياناً بعض الفتور والنفور فسببه الجهل ، « وأن الظلم العام فى البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببا .... » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا، وصداقته للمسلمين فى كل المراحل ، وأنه كان فى طفولته يرى المسلمين بدار أبيه اكثر مما يرى الاقباط ، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلى ضيوفه المسلمون ان حان وقت الصلاة . وأطنب فى ذكر هذه الشواهد . ثم أشار الى ان شيوع العدل والمساواة هو الخليق بتهدئة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسا للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم ان اخاك هو المسلم ولو من آخر اقطار المسكونة ، ليبعدوه عن أخيه

القبطي وهو شقيقه وابن امه .... نريد أن تمتنع الفتنة ، نريد أن يتفاهم الكل معنا اننا مصريون قبل كل شيء .... تجمعنا رابطة واحدة هي الجنسية والوطن ... ناشدتك الحق أيها الاخ المسلم ، لمن تحن نفسك وأنت غريب عن هذه الديار ؟ أليس القبطي قبل التركي أو الروسي المسلم ؟ . ثم أورد بيانا لمطالب المؤتمر مما سلفت الاشارة اليه . واختتمت كلمته بالهتاف «لتحي مصر للمصريين » .

ثم تحدث أخنوخ فانوس عن « اعفاء الموظفين والطلبة الاقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر ان اقباط مصر من اقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وأن المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لانه « سبت مقدس » ، محاولا ان يثبت ان اجازة الاحد امر آلهي ، واستثار الشعور بالخطر لدى الاقباط أن يدرس اولادهم يوم الاحد فيتعودون اهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراع على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين ان يسمعوا قبل الاقتراع وجهة النظر المعارضة لما قيل . ويبدو انهم لم يمكنوا فانتهى الامر بموافقة الاغلبية « على الاكتفاء برفع الالتماس الى سمو الخديو » .

وفي بداية الجلسة الثانية ، تليت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد * وبولس بك حنا ، تطالب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وازالة سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوس عن «اسناد الوظائف للاكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر أن الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تقسم تبعا للنسبة العددية ، ولا هي أرض سائبة يملكها أول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التي أوجدها القانون والنظار لادارة دفة الاعمال العامة التي تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها .. » ، ثم قال « من المضر جدا بكيان الامة المصرية أن يطلب الاقباط من وظائف الحكومة نصيبا يوازي نسبتهم العددية ، فان هذا قد يستلزم أن يتربع في دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لادارتها لا لعلة الا لكونهم أقباطا .. قلته وأكرر أن النسبة العددية يجب أن تمحى » ، فاذا كان يهودي مصري هو الأكفأ ، تعين تقديمه على المسلم والقبطي على السواء خدمة للجميع ، « ليس من شئون وظيفتي أن اكون مسيحيا أو مسلما أو يهوديا ، بل كل شئون وظيفتي مدنية محضة . ثم ذكر انه لا يوجد في القوانين المصرية والأوامر العالية اى دليل على تمييز طائفة على طائفة أخرى في التوظف ، بل هي صريحة في حصر شروط التوظف في الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لايتأتى من القانون ولا من الواقع النظرى ، ولكنه يجيء من تنفيذ القانون ، اى من

---

* كان محمد وحيد قد انشأ « الحزب الوطني الحر » كحزب معارض للحزب الوطني الذي انشأه مصطفى كامل ، واشتهر محمد وحيد في تأييده الصريح للاحتلال البريطاني .

الواقع الفعلي . فوظائف الادارة العليا قاصرة على شق واحد من السكان (يقصد المسلمين) ، مثل المدير والوكيل والمأمون فى المديريات والمحافظ والوكيل فى المحافظات ، ومثل مفتشى الرى وكبار موظفى وزارة الاشغال ومثل وظائف المفتشين ونظار المدارس فى وزارة المعارف ، ومثل وظائف الجيش العليا كرتبة اللواء والاميرالاى . وطالب بتعديل هذا الوضع . واستشهد فى ذلك بخطاب للشيخ على يوسف فى حزب « الاصلاح » .. قال فيه « كفاءة القبطى الذاتية ككفاءة المسلم الذاتية لا تقف عند حد ، وكلتاهما توصلان لأعلى المناصب .. » ، ثم روى توفيق دوس شواهد من التاريخ الاسلامى يستدل بها على أن مقاليد الحكم كانت بيد المسلمين والاقباط على السواء . وان هذا الأمر استمر على عهد محمد على ، اذ كان المعلم غالى على رأس الجهاز المالى ، والمعلم باسليوس على رأس الجهاز الادارى ، ووجد مأمورون اقباط فى بعض المراكز . وكذلك كان الامر فى عهد الخديو اسماعيل، اذ كان زمام الحربية فى يد عياد بك حنا ، وزمام المالية فى يد وهبه بك الجيزاوى وعريان تادرس ودميان بك جاد ، واذ كان السر تشريفاتى الخديوى هو واصف باشا عزمى، ووجد من رؤساء المعية (حاشيةالخديو) جرجس بك وصفى ، كما تولى عوض الله بك سرور منصب مدير مديرية المنوفية ثم القليوبية . وذكر ان لم يحدث التمييز ضد الاقباط فى هذه الوظائف الا بعد الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ . ومن وقتها اثيرت الحجج التى تبرر هذا التمييز ، بدعوى أن بعض هذه المناصب يدخل فى اختصاصها شأن من الشئون الدينية ، وان مصر بلد اسلامى يتعين معه سيادة العنصر الاسلامى ، وان الشعب غير مستعد أن يتولى منصب مدير المديرية مثلا قبطى. ورد على هذه الحجج بقوله ، السبب الاول انه يمكن أن يناط الاختصاص ذى المساس الدينى فى اى منصب بصاحبه ان كان مسلما أو بوكيله ان كان الاصيل غير مسلم ، وعن السببين الثانى والثالث بأن قلة قليلة من المصريين هى من يثيره ، وان مصر ليست الآن اسلامية أكثر مما كانت اسلامية فى عهد محمد على ومن سلفه حتى الخلفاء الراشدين . ثم ذكر أنه اذا وجدت كثرة من الأقباط فى بعض مصالح الحكومة كمصلحة البريد والسكة الحديد واقلام الكتاب فى الدواوين ، فمرد ذلك لا محاباة الرؤساء الاقباط لبنى دينهم ، ولكن كثرة طالبى التوظف من القبط وقلة المسلمين منهم .

وذكر توفيق دوس أنه ان كان يعارض تميز المسلم بأى منصب، فهو أيضا يعارض تميز القبطى ،، وانه اذا وجد قبطى يحابى قبطيا آخر لدينه فهو خائن يجب وقفه . واذا كان استنكار توفيق دوس لمبدا النسبة العددية ، أمر يعد من الناحية الواقعية فى مصلحة المطالب الطائفية ، باعتبار غلبة عدد الموظفين الاقباط على النسبة العددية للاقباط بين السكان ، واذا كان صدر فى حديثه هذا عن مبدا المواطنية كمبدأ وحيد فى تولى الوظائف المدنية ، سواء كانت وظائف عادية أو من وظائف الادارة العليا . فقد تخلى

توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سيجيء عن هذا الموقف ، ولاقى فى ذلك معارضة شديدة من جماهير الاقباط . وما تنبغى ملاحظته أنه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقي سيدهم بان يكون شرط الكفاية هو « المقياس الوحيد للوصول الى المناصب العمومية للاجنبى والمصرى على السواء » ، فعارضه المؤتمر فى هذه الخصوصية . واكدت هذه المعارضة ان المؤتمر يقف فى عمومه فى هذه المسألة مدافعا عن التمصير وعن الجامعة الوطنية ، فى مواجهة التميز الطائفى الذى يفتت هذه الجامعة ، وفى مواجهة السيطرة الاجنبية التى تتهددها . وقال أسعد مقار أن المؤتمر خاص بمصر والمصريين، وقانونه يحرم الباحث المتعلقة بالاجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة اليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهرى صاحب جريدة الرائد العثمانى ، القى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الأقباط فى المجالس النيابية تشخيصا يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « انى أبغض كل البغض ، وادفع بكل قواى وكل احساسى وكل شعورى ، حفظا لذلك الوطن العزيز الذى لا ينكر على أحد أنى احببته حبا جما ، ادفع بكل ما فى استطاعتى تلك الطريقة التى عرضت احيانا ، رهى ان يعين فى القانون عدد مخصوص من الاقباط ، لأنى ابغض أن يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم » ، وان الواجب على كل مصرى يريد أن يقوم بواجبه نحو وطنه ، أن يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعو بين الاقباط متشككا فى استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية ، مثل صحيفة « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطى لا يبغى الدستور لأنه أمنية الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم فى ادارة شئون الأمة . ثم ذكر أن الاقلية تبغى أن يكون لها وجود حقيقى فى المجالس الدستورية النيابية أو الشورية ، وأن تشارك فعلا فى هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكى وطريقته فى الافساح لتمثيل الأقلية ، وانه يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الاصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية ، أو حسب ما تدرج فيه من وظائف .. وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمقدرة العلمية . كما يمكن تقرير أن يكون نائبا بالمجلس النيابى كل من حصل على نصاب معين من الأصوات يحدده القانون (أربعين الفا أو أكثر أو أقل) بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل اغلبية ما فى دائرة ما . واذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقى ، فهى جميعها تنطوى على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفى الصريح. وجهد بذلك الخطيب أن يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الافساح للاقباط فى الانتخابات ، دون أن يقترح اشتراط نسبة لهم فى مقاعد

المجالس النيابية، بدون ان يرد في القانون تخصيص يتعلق بالاقباط والمسلمين. وعلق فرنسيس غبريال « لكل قبطي الآن الحق ان ينتخب المسلم ، ولكل مسلم الحق أن ينتخب القبطي على السواء ، فان خذلوا فذلك شأنهم ، ولا يصح أن يكون هناك قبطي ومسلم في الانتخابات » . وذكر أخنوخ فانوس بأن طريقة مرقس حنا تضمن الوصول الى النتيجة المبتغاة بغير حرج على احد الفريقين أن ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام لمجالس المديريات يكفل لجميع العناصر التمتع بالتعليم الاهلي » . وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥٪ التي تحصلها مجالس المديريات ، للانفاق منها على الكتاتيب (أي معاهد التعليم الأولي بالأقاليم) . وذكر أن حصيلة هذه الضريبة يقسم الانفاق منها على ثلاثة مصارف : أولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية . وثانيها رواتب موظفي المجالس ولا اعتراض على الانفاق عليها ايضا . والقسم الثالث يتعلق بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون فريق . وأبدى المتكلم معارضته لفكرة أن تخصص كتاتيب للمسلمين واخرى للاقباط ، لأن ذلك يفرق بين ابناء الشعب الواحد ويربيهم على العزلة ، « الاقباط اذن يطالبون أن تكون الكتاتيب عامة ، يدخلها القبطي المصري واليهودي المصري والمسلم المصري، يتعلمون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز» ، وكذلك الشأن في مدارس معلمي الكتاتيب . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا الاقتراح ، فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الاقباط لكتاتيب خاصة بهم « نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملأ فؤادنا لما نتوقعه من الفشل في عنصر التضامن القومي في هذا الطريق » .

وطلب جورجي ويصا أن يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الاقباط فقط (وذلك خدمة فيما يبدو لمدارس التبشير) ، فعارضه مرقس فهمي على أساس ان المؤتمر قاصر على الإقباط وأن « المبدأ الذي نطلبه عام يشمل جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذي نطلبه انما هو للاقباط دون سواهم » . فلما تلي اقتراح يتعلق بجعل التعليم الاولي عاما فاذا لم يتيسر فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمي على الشق الاول الخاص باشتراك القبط مع المسلمين في درجات التعليم دون تفرقة ، وطالب بحذف الشق الثاني الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا عورضنا فيه (في الطلب الأول) لا يرى القسمة مطلقا » ، لأن في ذلك « تقسيم الوحدة الوطنية التي نرمي الى تقوية رابطتها » .

وبالجلسة الرابعة ، تحدث مرقس فهمي عن « وجوب جعل الخزينة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية على السواء » . فذكر ان الاقباط لا يجهلون انهم مصريون قبل كل شيء ، واجتماعهم لا يعني انهم

يتوهمون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطنى ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العداء والتقسيم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الاطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح ان تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى فى النفس » . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن رأية على رؤوس الاشهاد فى جمع محتشد مثل هذا الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها » . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلها دون أن يحتفظ أحد بسر يخفيه .

« الا فلنجعل الوطنية دينا عاما للمصريين ، تعبره كل نقطة من أرض مصر ، يشترك المصريون فى اداء واجباته المقدسة ، فيلتفون حوله خاشعين متساندين . ولفنهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتما لذلك الدين العام» . وكان حديثه متعلقا بأن الامر ليس امر عدد وظائف ولا حق «قانونى» فى شىء محدد ، ولكنه امر منهج عام فى التطبيق ، منهج يجب ان يثبت فى الاذهان ، وروح يملأ القلوب واخلاص فى الشعور بالتساوى . « يجب ان تطلبوا تقرير مبدأ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة .. » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكما ، بدليل قيام الفوارق بين الاغنياء والفقراء فى ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعين تجنبه هو ان ينعقد اجماع بالفكر والقلب على ان فريقا من المصريين ليس اهلا لتولى وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون ... ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، اننا راضون مسرورون» . «المسألة تنحصر فى تقرير مبادىء اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » .

والاقباط لا يريدون ان يكونوا فى وطنهم مثل « السود فى بلاد الامريكان» .

وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عداء وامتياز ، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل أن يقتلها فى قلب المغلوب الضعيف » . وقال « ان الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الامة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وأزيد على ذلك انى ارى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور » ، والامل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون أن يصرف همه الى التوظف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لاينبغى النظر اليها كالمال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . وانه يتعين الرقى الى جو من الصفاء والاتفاق ، تترك فيه النقود تحت الأقدام ، لا يتحاسب عليها المواطنون ولا يتنازعون .

انما الواجب على الحكومة التى تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين (المحاكم الشرعية) ، الا تترك الاقباط محرومين من مثل هذا التنظيم ، وان احتياج

استغلال الاقباط فى شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك امورهم فوضى فى هذا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمى ، علق وهيب دوس قائلا ان المحاكم الشرعيه الاسلاميه هى مورد ايراد وليست مورد صرف ، ولذلك عرض الموضوع على الحكومه يجب أن يكون من باب آخر ، وهو ان تهتم الحكومة بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولاوقاف الاقباط . ورد توفيق عزوز بأن للاقباط مجلس ملى قبل يريدون التضحية به ، فاقترح خليل ابراهيم أن يكون الطلب عاما عن المساواه ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لائحه المجالس الملية . وقد بدا من المناقشة فى هذا الامر أن الطلب غير واضح المعالم فى اذهان المؤتمرين . وفى صباح اليوم التالى (اليوم الثالث من أيام المؤتمر) ، عرض مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمنت المطالبة باستمرار القضاء الشخصى المستقل وان يخضع الامر لمبدأ المساواة فى الصرف على حاجيات الامة من اموال الخزينه العامة ، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر فى ان يطالب بما يمس هذا الامر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للاولى جورجى ويصا ، رئيسا الثانيه بشرى حنا .

كانت هذه خلاصة أعمال المؤتمر . ومنها يظهر انه رغم مايوحى به عقد مؤتمر قبطى من محاولة لصدع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع أو الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى . وجاء التزام الجميع بفصر الحديث على تلك المطالب «النقابية» أو «الفئوية» مؤيدا ذلك . وجاء مؤيدا له أيضا الالتزام فى الحديث بقاعدة المواطنية المبنية على أساس من المساواة العامة . وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الايمان المجرد بقيم مثالية. ولكن وجد أساسه أيضا فى الاقتناع بالمصلحة المشتركة . وقد ادت المناقشة الجادة لكل المسائل التى عرضت ، الى الوصول الى أن حل المشكلة لايكون فى التمييز ، وانما يكون فى المزيد من الاندماج . والتوظف حسب الكفاية اكثر فائدة للجميع من التمثيل النسبى . والتعليم المشترك فضلا عن أثره التربوى، اكثر فائدة فيما يتيحه للعدد الاكبر من الفرص . والانتخاب بالاقتراع العام يؤدى الى الفاعلية الاكثر فى اداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبى ، الذى يوقع به اية اقلية داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطنى الواحد الى اقتصار المسائل المطروحة على الجانب الاقتصادى ، كذلك أفضى الوعى بالمصلحة المشتركة الى ان الحل الامثل لأى من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الاوثق للجانبين ، والمنطق القومى فى معالجة مشاكل الحياة .

المؤتمر المصرى (الاسلامى) :

رد المسلمون على المؤتمر القبطى بمؤتمر آخر اسمى «المؤتمر المصرى» . يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الاخير انعقد بتشجيع من الدن جورست(٢٩) . ويذكر فلينى فهمى ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذى حسن لجورست عقد هذا المؤتمر (٣٠) . وقبيل انفضاض المؤتمر القبطى نشرت الصحف مقالا «لمحمد فهمى الناضورى» ، ذكر فيه انه تألفت لجنة فنية بالاسكندرية تضم بعض اعيان الأقاليم ، وانتخبته سكرتيرا وكلفته للدعوة لمؤتمر دينى ، يضم مندوبين عن المسلمين والاسرائيليين وغير الاقباط من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجنح له كبار موظفى القبط من التحيز لأبناء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذه فى هذا الشأن ، واجتمع عدد من اعيان الاسكندرية بمكتب عبد العزيز الغريانى وايدوا عقد المؤتمر . وفى ذات الوقت دارت اجتماعات فى القاهرة بين كثير من المشتغلين بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الامة ، ودعوا لجنة الاسكندرية لمشاركتهم . وفى ٨ مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتيننتال بدعوة من الشريعى باشا ، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الامة وعلى شعراوى وابراهيم الهلباوى وفتح الله بركات واحمد لطفى السيد واحمد لطفى المحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مدكور ، واعضاء وفد الاسكندرية وهم توفيق الجزايرلى ومحمد فهمى الناضورى وعبد العزيز الغريانى . وتقرر فى الاجتماع تأليف وفد من اثنى عشر منهم توجهوا الى منزل مصطفى رياض باشا رئيس النظار الاسبق ليعرضوا عليه رئاسة المؤتمر . ثم شكلت لجنة أخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية ، شكلت برئاسة مصطفى رياض وكان فيها على شعراوى والشيخ على يوسف وأحمد لطفى السيد ، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصرى .

ورغم كل ما اثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطى ، فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الامة أو الحزب الوطنى الداعين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك فى اهميتها تنبيء عن مسير المؤتمر فى اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلا من المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية الى الشقاق ، ولكن سيطرت عليه فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر الأخير منبئا عن ذات المسار .

كتب فلينى فهمى يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له ببعد النظر منع من تدهور الأمور . وكتب احمد شفيق يقول ان الأمة نسيت لرياض اخطاءه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر أن يبحث المؤتمر الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب الاقباط لأنهم جزء من وحدة الامة(٣١) . وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوى فى اسيوط يقول « وقع الاختيار

على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى: أولا أنه معروف فى مصر واوروبا وفى الوزارات العديدة التى تولاها ، بانه من الذين يحكمون فى اعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز الى دين من الاديان » ، وثانيا لانه رجل موثوق به يمكن بوجوده أن يتخلى الافراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة «الاخبار» أن اختيار رياض قد ازال الهواجس» (٣٢) .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الازبكية فى ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطى ، فأرسلت اليهم لجنة «المؤتمر المصرى» ، ترجوهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع اى تحرك من هذا النوع خشية اثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتفاء بارسال برقيات الاحتجاج الى الصحف البريطانية على تدخلها فى شأن الاقلية فى مصر . وكان هذا الامر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الاخير .

وعملت صحيفة الاجبشيان جازيت على تهييج الخواطر ، فأرسلت أحد مراسليها الى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسأله عن جدية شكاوى القبط ، ويذكر له ان الانجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت اجابات رياض عليه على قدر من الذكاء والحرص على تفادى الاثارة ، قال رياض ان الانجليز انفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير امر التعليم الدينى فى بلادهم ، فللمصريين العذر ان كانوا لايزالون غير قادرين على انجاز ماعجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف «فانى اعترف منطقيا ان كل مصرى يحق له يشغل اية وظيفة فى خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر الى مذهبه» . ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما أنه ليس للقبط ان يشكوا شيئا فى هذا الشأن وقد كان اكبر منصب فى الدولة ، منصب رئيس الوزراء - يشغله قبطى . واذا كان دين مصر هو الاسلام كما أن دين انكلترا هو المسيحية ، فان ذلك لا يمنع فى كلا البلدين اى مواطن من بلوغ اى منصب« ومهما يكن من الامر فانه لاتوجد هنا «فى مصر» موانع شرعية أساسها الدين كما وجد فى انكلترا من زمن غير طويل» . وبالنسبة لمناصب المديرين فينبغى النظر الى أن الغالبية فى مصر من المسلمين وان عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال «ان الاقباط موظفون بكثرة فى خدمة الحكومة دائما ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيرى المؤتمن قبطيا . ابحث جميع المديريات تجد ان المسلمين يضمنون الصيارفة الاقباط لدى الحكومة من زمان طويل . واذا كان هذا ماجرى فى الماضى فلماذا يختلف الامر الآن . اننا عائشون فى القرن العشرون كما فى القرن الرابع عشر» . وأكد رياض فى نهايات حديثه انه لم توجد فى الماضى مسألة قبطية ويجب الا توجد فى المستقبل ، وأن المشكلة الحاضرة هى بين المصريين فلايجب ان تتدخل فيها الحكومة البريطانية .

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها بمنزل على شعراوى، وقررت حصر مقاصد المؤتمر فى النظر فى الشئون العامة الاقتصاديه والاجتماعية والادبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها . وفى جلستها الثانيه اصدرت قرارا جاء به «البحث فى كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الامة المصرية ، ولايجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية» . وشكلت فى الاقاليم لجان لتختار مندوبى كل اقليم فى المؤتمر ، وآثار هذا النشاط فى بعض المناطق حركة جماهيرية بعيده عن الخلاف الطائفى ، وتتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان ان يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذى تحرمه الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة أحكام نزع الملكية والديون التى ينوء بها الكثير من عامة الشعب (٣٣) .

وفى جلسة الافتتاح فى ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التى تشغل الرأى العام الآن ومنها مايسمونه بمطالب القبط ، «لان حال البلاد لاتسمح بتقسيم المصالح بين ابنائها تبعا لانقساماتها الدينية ..» ، وذكر انه ستعرض على المؤتمر موضوعات ادبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية . ثم قال انه يثق فى ان المؤتمر سيحتكم الى روح العدل والميل الى تاييد الروابط الوطنية ، ولكنه اوصى اعضاء المؤتمر ، « ان تراعوا فى مباحثكم وطلباتكم فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والانعطاف الذى عرفت به ديانتنا السمحاء .. (٣٤) .

ثم قرىء فى المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قرأه على التوالى احمد لطفى السيد وأحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمى . ذكر التقريران غرض اجتماع المؤتمر هو النظر فى التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية «التى كاد ينصدع بناؤها من جراء مؤتمر القبط» . وأن الاقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا أيام ، وهذا أمر مريب . ثم عرض سريعا لمطالبهم فى المؤتمر مستنكرا لها . ومستنكرا ارسال المبعوثين منهم الى انجلترا لبث الشكاوى التى «لاتشف الا عن تعصب المسلمين على المسيحيين فى مصر» ، وذكر أن الشكل الذى اتخذته حركة القبط هذه «مريب فى ذاته مفض الى الظن بأن الاقباط عولوا على أن يكونوا وحدهم أمة مستقلة . وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة انكلترا المسيحية الى أن يكون لهم فى مصر ، وهم الاقلية الضعيفة ، حق السيادة على الاكثرية الاسلامية العظمى ...» . وذكر أن هدف المؤتمر (المصرى) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم تكلم التقرير عن فكرة الأكثرية والاقلية فى الجماعة السياسية ،

«الخطأ الفاضح هو تقسيم الامة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا الى عنصرين دينيين ، اكثرية اسلامية واقلية قبطية . لان مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية الى أجزاء دينية ، اى تقسيم الشيء الى اقسام تخالفه في الجوهر . الامة باعتبارها كائنا سياسيا او نظاما سياسيا ، انما تتألف من عناصر سياسية كذلك . فأيما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد اكثر عددا رأينا كان اكثرية ، وكان الآخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الاكثرية والاقليات في الامة ، وليس للدين في ذلك دخل . غير أن لكل امة دينا رسميا ، وذلك ضروري بل مشخص من مشخصاتها . ودين كل أمة هو دين حكومتها أو دين الاكثرية فيها . على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الامة باعتبار المذاهب السياسية ، الى أكثرية واقليات كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة . ولكن من غير المفهوم بالمرة أن يكون في الامة أكثر من دين رسمي واحد . وعليه فلامعنى للاعتراف بأقليات دينية تعمل في السياسة بهذه الصفة وتكسب حقوقا عامة أكثر من أن يخلى بينها وبين القيام بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد» .... ، «ان الحقوق والمرافق في مصر انما هي على الشيوع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لأحد منهم على احد بسبب كونه مسلما أو مسيحيا او يهوديا . ومن الظلم الصارخ أن يقع هذا الامتياز لفرد من الافراد أو لمجموع من المجاميع بسبب انه على دين المصريين (الاسلام) أو على دين غيرهم . وحسب العالم ماكان من جراء الانقسامات الدينية» فلانأتي في القرن العشرين لنجعل الاعتقادات الدينية اساسا للامتيازات بين الافراد في الحقوق الوطنية» . وكانت احوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم أن حفظ بعض المراكز للاقباط في مجلس الشورى هو الدفاع عن الاقلية ، فنتج عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الأقباط بصفتهم أقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة أقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط واختلط الامر في طمع بأن يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص ، وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحي في ظروف كون «المصريين أخوف مايكونوا أن يرموا بالتعصب الديني» .

واشار التقرير الى دور المبشرين الاجانب «ولكن علاقتهم بالمبشرين الامريكان وبعض رجال الكنائس الانكليزية والجرائد الانكليزية قد خدعهم كثيرا ، اذ جعلتهم يظنون أن في طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مرسحا للعداوات الدينية ، وان يجعل للاقليات الدينية امتيازات خصوصية بوصف انها أقليات دينية ، والا فان أولى الرأى من الاقباط كانوا يكرهون الى عهد قريب أن يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم اقباطا» ، وان وصف القبط مجموعهم بأنهم أقلية واستنادهم على اخوانهم في الدين من الامريكان والانكليز ، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب ، «وذلك صريح جدا بالرغم

من تلطف خطبائهم فى العبارات الى حد أكثر من التلطف ، بل تصريحهم فى مؤتمرهم بأنهم عائشون مع المسلمين فى غاية الوفاق . وليس من البعيد أن التوفيق بين تصريحاتهم فى المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم (وهذا واقع) وبين الاشكالات التى اتخذوها لاعمالهم ... ينتج فى عمومه انهم وضعوا المسلمين فى جانب ، واخذوا يساومون الادارة الانكليزية فى مصر على الوظائف التى فى يد المسلمين ، وهم يظنون ان المسلمين يكفيهم فى كل هذه المساومة ان لايرموا بالتعصب الدينى ، ان يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع اخوانهم الاقباط ... » .

ثم انتقل التقرير الى مناقشة مطالب الأقباط ، وبالنسبة لعطلة يوم الاحد طلب المؤتمر رفض الطلب لاستحالة تعطيل المصالح ايام الجمعة والسبت والاحد لاصحاب الديانات الثلاثة ، ويكفى المسيحيين اجازة تأخرهم فى الحضور يوم الاحد . وأن تشابك الانشطة والمصالح يوجب توحيد يوم العطلة للجميع . والمسلمون من التجار يغلقون محالهم يوم الاحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة . وبالنسبة لوظائف الادارة العليا ، فليس فى القوانين مايمنع غير المسلم من الترقى لاعلاها ، ولكن وظائف مديرى الاقاليم بالذات المحافظون «لم يشغلها الى الآن غير مسلم» ، رغم ان الاقباط يشغلون وظائف أعلى منها كقضاة محكمة الاستئناف ووكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات . وتفسير ذلك ان «الحكام الاداريين يلزمهم كثيرا فى تصريف الامور نفوذهم الذاتى أكثر من قوة القانون ... ان الرجل لايتم له هذا السلطان على محكوميه فى حكومة كالحكومة المصرية الا اذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة ، واقرب الناس الى ذلك من الحكام هم المسلمون : لا لأنهم مسلمون ، بل لان التعصب والتحيز لايكون من شعار أفراد الاكثرية الدينية ...» ، والاقلية الدينية اذا أحبت الا تفنى فى الاكثرية فهى تجتهد فى اثبات ذاتها ، « ولاتفتأ تعطى كل يوم مثلا جديدا على تضامنها ، ولقد يؤدى الافراط فى التضامن الى الوقوع فيما لايتفق مع نزاهة الحاكم ، وذلك امر يكاد يكون عاما فى جميع الاقليات الدينية» ، وان وجدت امثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الاقباط وعدم تحيزهم . واذا كانت الحكومة تخشى فى التوظف للادارة العليا من افراط التضامن بين الاقلية ، فقد اثبت المؤتمر القبطى الاخير صدق هذه النظرة واعطاها برهانا على صحتها . وأن الاقباط اذ يطالبون بتاكيد جماعتهم القبطية فى التمثيل النيابى واستغلال ضريبة الخمسة فى المائة ؛ وبفناء قبطيتهم فى الوظائف « انما يدلون بذلك على تذرعهم بالذرائع للاختصاص بالسلطة . وان ظنهم خاطىء فى أن الاحتلال الانكليزى يمكن أن يرضيهم فيمحو تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة : ونسبتهم العددية لاتجاوز ٦٫٤٣٪ ، وثرواتهم لاتجاوز ١٠٪ ، ونسبتهم فى

نظارة المعارف ٦٪ ، وفي نظارة الداخلية ٥٩٫٦١٪ (*) (ونسبة رواتبهم فيها ٢٨٫٠٤٪) ، ونسبتهم في نظارة الحقانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ١٤٫٥) وفي نظارة المالية ٤٦٪ ، فضلا عن الصيارف الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافا منهم خمسون فقط من المسلمين .

وبالنسبة لمجالس المديريات والتعميم الأهلي ، فقد أباح القانون لمجالس المديريات ضرب ضريبة على الاطيان لاتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية ، ويعارض الاقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب . ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس في القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم في الكتاتيب الا انها تدرس القرآن ، والكتاتيب الاسلامية بنى المسلمون معظمها ، وأصول التعليم فيها لاتزال دينية ، ويمكن انشاء كتاتيب مسيحية صرف في البلاد التي وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية في كتاب واحد ، لان ذلك يفسح للمناقشات الدينية في أوساط لايزال يغلب عليها الجهل . وأورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديريات ، يثبت بها ان حظ الاقباط في التعليم يبلغ اضعاف ما يدفعونه في ضريبه الـ ٥٪ المذكورة ، فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧٠٣ من القبط ، ومجموع الضرائب يبلغ ١٣٨٦٨ جنيه يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيه فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الامر بشأنها رغم أنها ليست مجالا للشكوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلم و ١٣٤٨ قبطي بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلم و ٥٤١ قبطي بنسبة ٢٤٫٦٪ . ونسبة الاقباط في مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢٫٦٢٪ ، ونسبتهم في المدارس العالية ٢٩٫٢٪ . ونسبتهم الاجمالية ١٧٫٢٦٪ . وحتى في المكاتب الاهلية التي يصرف عليها من ريع الاوقاف الاسلامية ، فان عدد التلاميذ في مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٠٥ تلميذا منهم ٣٥٥١ مسلما و ٨٦٧ من القبط و ٨٧ من أهل الديانات الاخرى .

وبالنسبة للتمثيل في المجالس النيابية، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجاري وقتها ، لايسمح بتمثيل كل أجزاء الامة ، ولكن الاجزاء غير الممثلة هي أجزاء سياسية وليست دينية ، واذا كان الاقباط يريدون تقليد القانون البلجيكي في تمثيل الاقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الاقليات السياسية لا الاقليات الدينية ، وأن «الذي يريد الاخاء الحقيقي والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لاينبغي له أن يدعو الى بناء كيان سياسي للاقلية الدينية ، بل يجب عليه ان يمحو الفروق الدينية بالمرة من الاعتبارات السياسية ...» ، وضرب التقرير امثلة لما يلقاه الاقباط في الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة

(*) الرقم غريب . ولكن هكذا ورد بالجداول الملحقة باعمال المؤتمر المصري . ويبدو من التفاصيل الواردة بهذه الجداول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والادارية الصغيرة في المديريات ، وقد بلغت مثلا في الغربية نحو ٧٠٪ وفي جرجا نحو ٨٩٪ .

المسلمين لهم ، اذ انتخب قبطى فى مركز قليوب ضد احد كبار الاعيان المسلمين وهو وكيل مجلس شورى القوانين ، وانتخب قبطى بمركز السنطة وكل ناخبيه مسلمون ، وانتخب قبطى بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم اربعه فقط من القبط ، وانتخب قبطى بمركز بنى مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبطى بمركز القشن والناخبون ٣٦ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبطى بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط، وانتخب قبطى بمركز ابو تيج والناخبون ٣٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبطى من نائبين لمديرية الجيزة (الناخبون ١٧٣ منهم ٤ قبط) ، وقبطى من نائبين لمديرية المنيا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطى) . وجملة القبط فى الجمعية العمومية ٥ اعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجملتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائب بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لمطلب المؤتمر القبطى جعل الميزانية العامة مصدرا للانفاق على جميع الموارد ، ذكر التقرير أن هذا حاصل بالفعل ، وانه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد فى مناقشات المؤتمر القبطى ، هو المحاكم الشرعية التى ينفق عليها من الميزانية العامة التى يساهم الاقباط فى ايراداتها ، فان وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والاقباط ، كمسائل الاوقاف وتسجيل العقود وتقسيم المواريث ، فهى مرفق عام ، وتزيد ايراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض فى السنوات الخمس الاخيرة يبلغ ٤١٧١ جنيه .

وبعد هذا الدفاع الهجومى المركز على مطالب المؤتمر القبطى ومسلكه ، اتجه التقرير الى اشاعة روح التهدئة رافضا العنيف من ردود فعل الغالين من الجانب «الاسلامى» وميلهم الى التصعيد ضد الاقباط ، «هبوا أن مواطنينا اخطأوا فى تقدير مطالبهم واخطأوا فى تقدير الحالة الحاضرة ، ومايجب أن تضحيه الافراد والمجاميع ايا كان لونها فى سبيل تعضيد الوحدة القومية ، فان الطريقة الوحيدة لتصحيح هذا الخطأ هى اقناعهم به واقناع الامة بوجوب التجاوز منه . ان الامة يجب أن تبنى علاقة افرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة اخرى ، ولايتوافر ذلك الا اذا عاملت ابناءها جميعا بما تقتضيه المحبة والرحمة ومايؤكد التآزر على تحصيل المنافع المشتركة . فلنطرح ظهريا كل ماجاء فى مؤتمر الاقباط من دواعى التفريق فى الوحدة القومية ، ولنوسع لاخواننا صدورنا ، ولنستأصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذى لحقها من اجراء ذلك المؤتمر .

«وانه من الخطأ أن تتشبث العقول بتلك الفكرة التى انتجها مؤتمر الاقباط ، وهى فكرة محاسبتهم لاخذ مافى ايديهم من المصالح العامة ، لان فى ذلك مجاراة بهم على التفريق .... لان المسلم والقبطى كلاهما ابن الامة المصرية ، وكلاهما له الحق الكامل فى خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمه ، وانها لو رجعت الى نفسها لشعرت بانها تحن الى المسلم والقبطى على السواء .

بيست مصر عليلة الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها - حتى تسعلها عناصرها بما لا فائدة منه من التنازع على المراكز ، والتخاصم على شيء من الحقوق التافهه ، بل على الضد من ذلك أن لهذه الأمة الناهضة شئونا أجتماعية واقتصادية لا تكفي في تحقيقها مجهوداتنا ولا اضعاف اضعافها ، فان الرقى لا يجيء ولكنة نتيجة متناسبة مع عمل العاملين .

« وكأن من الضرر على جامعة الامة ان تبين ظلامات القبط ، وتغمض الاكثرية جفونها على تلك الظلامات ، مع القدرة على أنتذرع الى كشفها أو كشفها بالفعل ، يكون من التهاون فى حقوق الانسانية ، بل التهاون فى حق الوطن ، بل التهاون فى حق الذات ، ان تترك الاكثرية أقلية مهما كان وصفها مهضومة فىحق من حقوقها ، لان مثل هذا التهاون من أكبرالعوامل علىالعبث بالتضامن الذى هو اساس الوجود القومى ... أما وقد ظهر بالبرهان ان أفراد القبط متمتعون من الحقوق بأكثر مما يتمتع به بقية الافراد الآخرين من المصريين ، فالواجب على الاقباط أن يرجعوا عن مزج المعتقدات الدينية بالمصالحالقومية ، وان لا يجعلوا من جامعتهمالدينية جامعة سياسية خاصة. والواجب على المسلمين أن يعتبروا المطالب التى تشفه عن هذا الغرض كأن لم تكن . ويسر اللجنة أن تأمل بحق أنه اذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الاقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث يرقى الامة المصرية جميعها ، حتى يحق القول بأن الدين لله ومصر للمصريين» .

ثم أنتقل التقرير فى ختامه الى قضانا « مصر للمصريين » ، فتكلم عن «حالنا الاجتماعية» والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعى وخاصة تطوير التعليم ، وتكلم عن «الحال الاقتصادية» ، من التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهى اجنبية على الأراضى بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، واثر ذلك فى تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثرها بالأزمات العالمية (كأزمة ١٩٠٧) ، واقترح انشاء بنك مصرى ، ينشأ بأموال المصريين المودعة بالبنوك الاخرى وينشئه الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى انتقرير بالجلسة الاولى للمؤتمر ، فكان على طراز عال من الادب السياسى الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الغضب والحنو وأوما بالتهمة الى العناصر الاجنبية التى تفيد من الاثارة ، وناقش بعقل وهدوء بما توافر لديه من بيانات ، واحصاءات ، وفتح فى الجروح لتلتئم على نظافة ، وامتص سخط الساخطين وغلو المغالين فى الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ الجامعة الوطنية ارتكز فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما فى البحث عن موجبات التطور الاقتصادى والاجتماعى لمصر القومية ، داعيا الاقباط الى المشاركة من بعد فى هذا المؤتمر «المصرى» .

وفى الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات فى كل جلسة بين الحديث عن «مطالب المؤتمر القبطى» والحديث عن «موجبات التقدم للمجتمع

المصرى» . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الاولى ، وزاد الحديث عن الثانية حتى انهى المؤتمر جلساته بقرارات اقلها عن «مطالب القبط» واكثرها عن «مطالب مصر» . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمى ترجمة خطاب للدكتور اباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (ايطالى الاصل اقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان عنصر الجنس المصرى كلها من اصل واحد » . ثم تحدث محمود ابو النصر حديثا عنيفا عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هـذا المطلب الى مايقصده بعض الطامعين من زعماء القبط الى مخالفة الشعور القومى ومناواة المسلمين بشعار دينى مسيحى غايته البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمى تدريجيا . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية فى الحركة القبطية» فطمأن الحاضرين بأن الحركة الراهنة هى كالعاصفة الرملية يتلوها الصفاء ، وقال «أرجو الا تكونوا قساة على مافرط من اخواتكم فى الوطنية وأن لاتكونوا ضعافا امامهم «وأن من لم يسلم من القبط ظل فى عزلته ، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت أوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها» وسرعان مايقفون فى صفوف القوى اذا لاح لهم منه أمل فى نصرتهم ولو كان أجنبيا فاتحا مستعمرا ..» ، ثم ذكر أن الاقباط «الينا أقرب منهم الى المسيحية الغربية، كما اننا نحن أقرب اليهم فى الوطنية منا الى كثير من المسلمين فى الاقطار النائية ...» ، «انهم مازالوا منذ ايام الروم الى هذه الايام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصبة خاصة لاتشعر فى صميم قلبها أن البلاد بلادها ولاتتخذ لها فيها قاعدة سير ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة» . ثم اشار الى نقطة هامة وهى أن المؤتمر القبطى كان موجها فى أحد حديه «الى السير غورست الذى لم يرضهم باعلانه أنهم حاصلون على مافوق حقهم» . وانتهى بأن علاج الامر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفريق فى الحقوق .

وقد اشار صالح حمدى حماد فى الكلمة التالية ، أن الاقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن عز عليهم ماذكره المعتمد البريطانى الدن غورست من أن لاحيف واقع على الاقباط . وتحدث عن الصيغة الاسلامة للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطى ، ومسلك الصحف اذ تطعن الصحف القبطية فى المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكيل الصحف الاسلامية المطاعن للاقباط ، ويخرج الهزلى منها عن حد الذوق السليم فى انتقاد الاقباط ، مما يوسع مسافة الخلف ، وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطنى بالذود عن مصالح الفريقين معا ، وان الدين يأمرنا بان يكون لهم مالنا وعليهم ماعلينا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة ابراهيم الغزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الاقباط» ذكر بها «لقد تنبه لتلك المضار اغلب مواطنينا الاقباط فلم يشتركوا فى المؤتمر القبطى مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها .... ادرك غبطة البطريرك ، ذلك الرجل العظيم الذى عرك الدهر زمنا فتجلت

له الحقائق ، فنصح القائمين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه فى مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصحه ..»، وان ملك الانجليز تكلم عند تتويجه عن الصيغة البروتستانتية لبلاده رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الاولى من رجال المؤتمر القبطى أن يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذى اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم أخنوخ فانوس، وان سياسة التوظف تقوم على الكفاءة وحدها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالاهالى كالمديرين والمأمورين خشية تحيز أهل الملة المتهم ان تولوا منها وظيفة .

وبالجلسة الثالثة ، تكلم احمد عبد اللطيف عن «الاقلية الدينية والمجالس النيابية» . فأعلن تشجيعه لقيام الاحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة، ولكن «لانقبل أن يكون فى مصر حزب سياسى يجمع شتات الاقباط ، امام حزب اسلامى يجمع شتات المسلمين .... لانقبل أبدا مايرمى اليه مؤتمر اسيوط من جعل سياسة هذه الامة مبنية على الفوارق الدينية ... فليكن مبدؤنا ... لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائدنا جميعا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء» ، وهاجم خطباء مؤتمر اسيوط الذين ينادون ظاهريا بالاخوة بين الاقباط والمسلمين و «لايريدون للاقباط الا مابقى بيد المسلمين» . وارجع أسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين وتسامح الحكومة ، والى اغراء المرسلين البروتستانت ، والى توهم الاقباط ان الانجليز سينصرونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسئوليتها حق التقدير . وذكر أن الحكومة وضعت أساس «الجامعة القبطية» ، اذ تركت لهم اوقافهم ورتبت لهم محاكمهم وخصتهم فىمجلس الشورى بثلاثة مقاعد. «اما المرسلون البروتستانت فانهم لما أرادوا نشر مذهبهم بين الاقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فجعلوا يفهمون الاقباط بأن دخولهم فى هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتتعصب هذه الدول لهم على المسلمين» ؛ وأما عدم تقدير المسئولية فان القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الاقباط امتلأت جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية فى نفوس بعضهم بانتمائهم الى دول أجنبية ... لم يفكروا لا فى الفلاح القبطى ولا فى الموظف القبطى .. » ، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرته من ويلات على أوروبا ، «فانتم ترون أيها السادة — أن الاحزاب السياسية قد قامت على انقاض تلك الاحزاب الدينية التى لقيت أوروبا من أهوالها مالقيت ، فهل يريد اخواننا الاقباط أن نتقهقر الى القرن السادس عشر لنعمل نقيض ماعمل السلف ...» ، وذكر ان الاقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفى مصر ٢٣٣ عضوا بالمجالس النيابية منهم ١٠ من القبط ، اى اقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية «والفارق ضئيل على كل حال» . ولاحظ ان النواب الاقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون أينما اندمجوا مع المسلمين ، ودلل على الوضع الاول بمديريتى جرجا وأسيوط ،

وعلى الوضع الثانى بمديرية المنيا ، وأن ليس من مصلحة الاقباط التمثيل النسبى ، لان الاغلبية العظمى فى جانب المسلمين دائما ، وفى السياسة تتبادل الأحزاب أوضاع الاغلبية والاقلية ، اما فى الدين فلا مطمع للاقلية أن تصير غالبية . وختم كلمته بقوله «للاقباط فى كلمة (مصرى) جزء شائع فى مجموع حروفها ، لهم فى كل حرف منها نصيب . اذا قرات هذه الكلمة قراتها (مسلما) وقراتها (قبطيا) ، ولكنك اذا فصلت للاقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لايقرأ ولايفيد» .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن «جعل الخزانة العامة مصدرا للانفاق (على جميع المرافق المصرية على السواء» ، ناقش مطالب مؤتمر الاقباط فى هذا الشأن . ثم تلاهابراهيم الهلباوى عن «أسناد الوظائف للاكفاء»، فعمل على تفنيد مايذكره «الاقباط» من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة فى تولى الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه حتى جاء الاحتلال البريطانى فحرمهم منها ، وجهد الهلباوى فى اثبات أن الامر على العكس من ذلك ، كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطانى فى مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال ، وذكر أن هذا الوضع الذى يضع الاقباط بها مسألتهم ، يعنى أن الحكومة وهى اسلامية محضة لا نفوذ عليها للاجنبى المسيحى ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا ان الانجليز أميل الى المسلمين وأبر بهم منهم بالاقباط ، وأن القبط يفضلون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب يدحض هذه الفكرة التى «تستفز عطف الانكليزى والمسلم معا ... ليستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الانجليزى .... » .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين فى الشئون الاجتماعية المصرية ، لم ترد فى اى منهما اية اشارة الى موضوع الاقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطى . أولاهما تقرير باحثة البادية «فى وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية»، والثانية تقرير لمحمد أبو شادى المحامى عن «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم واصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم فى مصر وحظ المسلمين والاقباط منه» (كان تقريرا بالغ الطول تناوب على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمى ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديدا على الاقباط ، رفض فيه ما أسماه زعم الاقباط انهم أكفأ من المسلمين ، وذكر أن المصريين جميعا مسلمين واقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتحادهم وائتلافهم العظيم وامتزاجهم كأمة واحدة فى جميع الصفات والعادات ، والاخلاق ، ثم انكر أن الاقباط ساهموا فى نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودلل على ذلك بخلو بعثات محمد على وخلفاءه حتى اسماعيل من القبط ، رغم اشتراك المسلمين

والجركس والارمن وغيرهم فى هذه البعثات ، وخلو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريبا ، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم أورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط فى المدارس الحالية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة أو الكتاتيب الاهلية او مدارس الاوقاف والكتاتيب . ثم طلب فى النهاية قصر تعليم الدين فى مدارس الحكومة على الدين الاسلامى وحده وابطال تعليم الدين المسيحى بهـا .

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر الى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة فى الشئون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدث على الشمسى عن « التعليم العملى » ، دعـا فيها الى انشـاء مدارس صـناعية وزراعية عملية واضافة هذه المواد الى الكتاتيب ، وختم كلمته بقوله « انى لا اريد ان اعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعوا الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا ، ثم ينفض هذا الجمع الذى يمثل الثروة والعلم فى مصر ، بدون أن ينظر فى المسائل الحيوية التى ترقى بلادنا ...... » . ثم تحدث ابراهيم رمزى عن « الصناعة فى مصر » بداها بقوله « سلام على المؤتمر المصرى لا لانه مؤتمر دينى اسلامى قام ليشد ازر هذا الدين ويقوى عصبيته ويبين للناس اصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الاديان التى يدين بها المصريون، بل لانه اجتماع عام مصرى يبحث فى امور الدنيا لم يسبق له مثيل فى بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن وأهله بالخير العظيم اذا أحسن المجتمعون صنعا ......» ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التى تعتبر الشكل التنظيمى الاقتصادى الذى يمكن من جمع امكانات التمويل ، وتحدث عن « شركة التمدن الصناعى » وانشائها وطريقة معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم فى اسهمها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعى لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الاجنبية ، بمـا يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنيـة ، وخفض الرسـوم على المواد الخام تشجيعا للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصغار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المحامى ، فتحدث عن « ترك بدع المآتم والمقابر » والعادات البالية ذات الاثر الاقتصادى الضار فيما تؤدى اليه من انفاق للمال فيما لايفيد . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريرا « فى الاصلاح القضائى » ، ثم عبد الخالق مدكور عن « وسيلة التجارة والصناعة فى مصر » دعا الاغنياء ان يسحبوا اموالهم المودعة بالبنوك الاجنبية ويستغلوها فى تأسيس شركات تجارية .

وبدات الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاويش عن « وجوب مراعاة أحوال الزمان والمكان فى تطبيق احكام الشريعة الغراء » ، دعا فيها الى

تفتيح ابواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التى القاها عبد العزيز فهمى عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصرى من جراء الاقتراض من البنوك الاجنبية وما يبهظه من فوائد عاليه ، وان علاج هذه المشكلة هى انشاء مصارف وطنية للاقراض وجمعيات تعاونية زراعية ، لتنقذ مصر من الاحتلال المالى ، الذى هو اشد وطأة من الاحتلال العسكرى، ونبه الى خطر الدين العقارى على الثروة العقارية ، ودعا الاغنيــاء الى شراء اسهم وسندات الديون الحكومية (الدين الموحد) . ثم تكلم عمر لطفى عن « التعاون المالى والنقابات » فاسهب فى شرح اهمية النظام التعاونى . وتجارب مصر والدول الاخرى فى هذا الشأن . ثم محمود ابو النصر الذى تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية ــ مستودعات التامين » شرح فيه اهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفى الجلسة ذاتها تحدث احمد لطفى المحامى عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الامة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توثيق الروابط بين عناصر الامة لا يقتصر على المسلمين والاقبــاط ، وذكر أن « من أهم مطالب المؤتمر ان يبحث فى الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين، وذلك حتى يعيش الناس فى مصر بسلام ولايشغلهم فى اتفاقهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالحها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والاقباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم بان يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان العصبية، ومراقبة التبشــير وان يكون « الطعن على دين الغير محرم معاقب عليــه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصــحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف ــ سواء قبطية أو اسلامية ــ مايفضى الى الاثارة والمنازعات الدينيــة ، وأن يعمــل القبط قلبــا وقالبا على الاندماج فى مجموع الامة ، فلا يتخذون اندية وجمعيات خاصــة بهم ولا يســتهدفون احتكــار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهنى عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد على علوبــة عن « الربا الفــاحش وتأثيره على الحالة الاقتصــادية » ، ثم احمد الالفى عن « حالتنــا الاقتصادية الزراعية » والديون الزراعية العقارية ..... الخ ..

انحصرت جلسة الختام السادسة فى مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ، الاول عن مطــالب القبط ، والقســم الثانى عن اقتراحات المؤتمرين وغيرهم (وهى عن اللجنة التنفيذية ، والتربية والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، المسائل الاقتصادية ، اقتراحات اخرى) .

وبالنسبة للقسم الاول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلى : ــ

(أ) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الامة المصرية هى فى مجموعها كل لا يقبل التجزئه فى الحقوق السياسية ، وانه

مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها ، فأن للحكومة المصرية دينا رسميا واحدا هو الاسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما في مصر عطلة يوم الاحد أو غيره من الايام ، وتقرير الاقتصار على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(جـ) ثار النقاش حول الكفاءه العلمية والإدارية والخلقية كقاعدة للتعيين في وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعيين حسب النسبة العددية ، وطالب آخر ان يكون التعيين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ، فاجاب عبد العزيز فهمى « الامة المصرية كل لا يقبل التجزئة » فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعيين ، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات ، وقال الشيخ على يوسف انه مع سبق تقرير ان الحكومة اسلامية ، فان جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة . وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالي فلا يعين مدير قبطى ، وقال الشيخ جاويش انه يصعب أن تنال الاقلية ثقة الاكثرية لميل الاقلية الى تعضيد طائفتها . ثم تقرر بالاجماع أن تكون الكفاءة هي قاعدة التعيين . كما وافق على «أن القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول — ولفت نظر الحكومة الى تحقيق أسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الاقباط مع وجود الاكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين ... والسعى لدى الحكومة لاعادة اللجنة المستديمة بنظارة المعارف لامتحان طالبى التوظف حتى لايقع مثل هذا الغبن مستقبلا» .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة خاصة بها ، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعا بين المصريين » وأن تكون للكفاءة العلمية حظ أوفر في المجالس النيابية (مقصود به اسقاط النصاب المالى لجواز الترشيح في المجالس النيابية) .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ماتجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة ال ٥٪ ، وتقرير ان الاقباط متمتعون في التعليم بجميع أنواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة مايؤدون من الضرائب .

(و) رفض مطالبة الاقباط الحكومة بصفتهم الدينية ان تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثانى ، فقد حاول المؤتمرون أن ينشئوا من المؤتمر تنظيما دائما ، بذريعة أن تنفيذ قرارات المؤتمر بقسميها يحتاج الى لجنة دائمة تباشره ، وقد انحلت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة عشر عضوا اقتراحا ليقرر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية كلجنة تنفيذية تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء ، وأن تنتخب لها مجلس ادارة ، وأن تضم اليها من تؤمل فيه

المساعدة فى مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة يضم أعضاء جدد اليهـا كان مقصودا به منحها الصلاحية للافساح فى عضويتها للاعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية فى صدر اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم ووفق على الاقتراح السابق باجماع المؤتمر عدا عشرين عضوا .

وقدم للمؤتمر ١٣ اقتراحا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١٥ اقتراحا حول المسائل الاجتماعية كالملاجىء والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها أو احالتها الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١١ اقتراحا حول المسائل الاقتصادية ، أولهـا انشـاء مصرف وطنى مصرى برؤوس أموال مصرية ، فقوبل بالتصفيق ووفق عليه بالاجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء فى تنفيذه. والقرار الثانى عن حماية الاهالى من الربا الفاحش ، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع عن انشاء مستودعات التامين . والثامن عن انشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريفة الجمركية وخفض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادى عشر «السعى لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب مايحصل لهم من عوارض أثناء العمل وتحديد ساعات العمل وانشاء محاكم للفصل فى المنازعات بين العمال وأصحاب العمل» . ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الرى ونشر التعليم ببلاد النوبة ... الخ .

والملاحظ أنه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الاحد ، فان جوهر قرارات المؤتمر المصرى (الاسلامى) يماثل قرارات المؤتمر القبطى فى جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطلق الوطنى فى رسم سياسة الدولة وبناء أجهزتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الاحد ، فقد أتت اشارة تقرير المؤتمر الى أنها مطبقة فعلا على المسلمين انفسهم فى بعض مجالات النشاط الاقتصادى ، أتت دليلا على نظر المؤتمر الى هذا الامر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر الى الدين فى ذاته . وبالنسبة للتمثيل النيابى كان اقتراح المؤتمر هو تقريبا ذات الاقتراح الذى طرحه مرقس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعات الكفاءة العلمية ، الأمر الذى يؤكد أن هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقية والاجتماعية لا من الوضع الطائفى . كان للطفى السيد وعبد العزيز فهمى والمكباتى وغيرهم من المستنيرين اثر كبير فى نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطنى ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير ان يقود دفة المؤتمر الى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدتى التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره الدكتور محمد حسين فى تعليقه على الشقاق الطائفى والمؤتمرين السابقين ، اذ قال (٣٥) ، « لم تكن هذه المحنة شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين ، وكانت تنفيسا شفا النفوس .. وفرصة لتصفية ما بين الاخوين من خصومه وعلاجه بطريقة صحيحة ، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابا أن يكون عنيفا قاسيا خشنا فى بعض الاحيان ، فقد انتهى باعتذار كل منها لصاحبه على كل حال .. لذلك نستطيع أن نقول أن هذا الشر المستطير كان نقطة البداية فى خير عميم . واذا كان من الحق أن هذه الخصومة كانت قمة العنف فى النزاع الذى ينذر بتصدع الجامعة المصرية ، فمن الحق انها كانت فى نفس الوقت الميلاد الحقيقى لفترة الوطنية المصرية » .

المراجع

(١) سعد زغلول : عباس محمود العقاد ص ١٣٥ .

(٢) مذكرات محمد فريد المنشورة في كتاب « كفاح شعب مصر » لمحمد صبيح .

(٣) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ١١٦ ــ وهو كتاب مفيد جدا في هذا المجال . كشف من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة وأتى منها بمقتطفات كثيرة وتتبع المعارك الصحفية في هذا المجال بجهد كبير .

(٤) أدب المقالة الصحفية في مصر . الجزء الثامن : عبد اللطيف حمزة . ص ٦٧ .

(٥) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي ــ ص ٨٥ .

(٦) مذكراتي في نصف قرن ــ الجزء الثاني ، القسم الثاني .. أحمد شفيق ــ ص ٢١٢ .

(٧) يراجع كتاب الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، خاصة الصفحات ٨٣ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ١٣١ .

(٨) نشر البرنامج في مجلة الطليعة ــ عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .

(٩) الأقباط في القرن العشرين ــ الجزء الثاني : رمزي تادرس ــ ص ١١ ــ ١٢ .

(١٠) المرجع السابق ص ٧ .

(١١) المرجع السابق ص ١٥ .

(١٢) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، ص ٨٠ ــ الخ ، ديوان عبد الرحمن شكري ص ٤٠ الشوقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .

(١٣) المرجع السابق ــ محمد سيد كيلاني ص ٨٦ ــ ٨٧ .

(١٤) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي . ص ٥١ .

(١٥) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ .

(١٦) الأماني الوطنية والمشكلات المصرية في الصحف الفرنسية : د. محمود لبيب أبو الليل ص ١٢٦ ــ ١٢٩ .

(١٧) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤

(١٨) يراجع في ذلك : مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١٠ ، ردود على مطالب القبط الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ص ١٠٢ ـ ١٠٥ • الأول توفيق حبيب ـ تذكار المؤتمر القبطي ، الأول ص ٣٤ ص ٣٥ ، ص ٣٦ •

(١٩) مذكرات قليني فهمي • ص ١٠٨ ـ ١١١ •

(٢٠) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ •

(٢١) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٩ •

(٢٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٩ ـ ١٠٠

(٢٣) ردود على مطالب القبط • محمد أبو شـــادي ، محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي بالنسبة للظروف السياسية العامة لعامي ١٩٠٩ ـ ١٩١٠ •

(٢٤) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٤ •

(٢٥) تذكار المؤتمر القبطي الأول ص ٦٤ •

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠ ـ ٣٣ ـ ١٠٢ •

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ ٥٣ •

(٢٨) المرجع السابق ص ٧٩

(٢٩) اقباط ومسلمون • جاك تاجر ص ٢٥٢ •

(٣٠) مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١١ •

(٣١) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٥ •

(٣٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٢٩٢ • الخ •

(٣٣) تذكار •• المرجع السابق ص ٢٩٧ ـ ٣٠٢ •

(٣٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعـة أعمـال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) • من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩ (٢٩ ابريل سنة ١٩١١) الى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ مايو سنة ١٩١١) • المطبعة الأميرية سنة ١٩١١ • وهو المرجع الذي استندنا اليه في مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقا للعرض الوارد في المتن

(٣٥) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر : د• محمد حسين ـ ص ١١٩ ـ ١٢٠ •

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل فى حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هـــذه العـــلاقات فى مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هـو بتتبع خيـوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين فى هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنيـــة وعلى أســاس الانتماء القومى ، وانه بقدر ما يحصل من تقدم فى بناء المؤسسات الحديثـــة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، بقــدر ما تختفى الصــفات الشخصية والخصائص الذاتية فى تكوين هذه المؤسسات وفى نشاطها ، وقد سبقت الاشارة ، الى بعض الأسس العامة للتكوين الحضـــارى والتـــاريخى للشعب المصرى بشقيه ، وهو التكوين الـكامل الذى سمح باندماج عنصرى الأمة وبناء الدولة الحديثة فى سرعة وسهولة نسبية لم تواتِ كثيرا من الشعوب الأخرى فى ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخى كالهند مثلا . كما سبقت الاشارة الى أن هذا التكوين المتكامل قد استطاع أن يصمد ضـــد محـــاولات التفرقة والشقاق ، التى عمل على اثارتها كلا من الاحتلال البريطانى وحكومات الاستبداد، وبقايا نظم المؤسسات الشخصية فى بناء اجهزة الدولة والسلطات. كما سبقت الاشارة الى خيط التطور القومى فى الفكر السياسى المصرى ممثلا فى الكتابات السياسية والمواقف السياسية لاعلام الاستنارة المصرية فى خواتيم القرن الماضى وفواتيح هذا القرن . واذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسا وطيدا فى التكوين القديم للشـــعب المصرى والترابط التاريخى القوى بين مجاميعه ، فقد دل التاريخ الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديموقراطية ، وبالبناء الديمقراطى لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهينة

بالفهم القـومي للامة وبالتحقيق الفعلى لهـذا الفهم من خـلال المبـادىء الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الأساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جمهور اقباط مصر ، ووقوف غالبيتهم ضد محاولات التفرقة ، سـواء اتت من جانب بعض القبط أو بعض المسلمين ، والى التجاوب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالي من الدراسة ، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية فى مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للاقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة فى دوام السيطرة على مصر .

اولا :

اول ما يلاحظ فى هذا الشأن ما سجله (ليـدر) فى كتـابه « الأبنـاء المحدثون للفراعنة » الذى اتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سـنة ١٩١٨ ، ذكر ليدر انه قبل الاحتـلال البريطانى ، لم تكن مناصـب الحكـومة المصرية ـ ولا المناصب الكبيرة فيها ـ موصـدة الابواب فى وجه القبط ، وان التـاريخ الاسلامى يحمل امثلة تظهر بجـلاء أن الدين لم يكن على الاطلاق عائقا يمنع توظيف الاشخاص الأكثر كفاية فى اعمـال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وانه تحت حكم الخلفاء والمماليك كان القبط يرقون الى اعلى مناصب المسئولية فى الدولة ، باسـتثناء الجيش والولاية . ولم يسمع فى عهد على أن اقصى أى شخص اثبت كفاءته ، قبطيا كان او يهوديا ، وفى عهده ايضا عرف كثير من القبط عينوا مديرين للمديريات . وفى عهد سعيد واسماعيل اسـتمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسـية ، وعين منهم اسـماعيل فى منـاصب « المدعى العام » فى المديريات ، وهى مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العرابية رقى قبطى لوكالة وزارة الحقانية .

ويذكر المؤلف ان القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسـلطة فى مصر ، كان من القبط يشغل مناصب عليا فى الدولة ، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى اكثر الرؤساء القبط من الادارات ، وقل عـددهم بالتدريج فى مناصب القضاء . وكانت عليه اقصائهم وغلق ابواب التعيينات الجديدة امامهم فى الوظائف الكبيرة ، هذه العملية القت بالقبط فى حالة من اليأس والفتور . ويذكر انه سمع امثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الاستاذ سايس يقول فيهـا « عندما عرفت مصر اول مرة ، فى أيام ما قبل الاحتـلال ، لم يكن موجودا العداء الدينى بين القبط والمسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين (١)» . ويقول انه هو نفسه ـ قبل الاحتلال بسنة أو اثنتين ـ رأى كنائس قبطية يبنيها المسلمون ، كما رأى مسجدا بناه مالك قبطى ، وانه لم يفشل قط فى رؤية التلاميذ الاقباط فى المدارس المماثلة التى يبنيها المسلمون . ويذكر ان

الحجج التى يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هى بعينها الحجج التى قدمها الانجليز وعملوا على ترويجها ، فهى ليست فكرا اصيلا لدى المسلمين . ومن اهم ما يلاحظ ان « ليدر » بدأ حديثه هذا بقوله ان الانجليز فى مصر نظروا الى القبط فيها بذات النظرة التى ينظر بها الاوروبيون الى اليهود فى بلادهم (٢) .

وتحكى السيدة بوتشر فى كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين فى الجيش بعد ان اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الانجليزية فى مصر ان القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر فى كتابها عن فكرة أن القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وانه منذ مجىء الاحتلال البريطانى تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المنزع ، تحدثت عن ظلامات القبط فى عهد الاحتلال قائلة أن هذه الظلامات صارت تتمثل فى تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت أن هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالانجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة فى اقصاء القبط . ثم ذكرت ان احد الانجليز أتى مصر ولديه عزم مسبق فى الا يستخدم الا المسلمين ، وانه حمل هذا العزم فى التطبيق ونفذه (٣) . وورد فى الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر ان المؤلفة تعنى بهذا الانجليزى « اللورد كرومر » (٤) .

ويذكر قرياقص ميخائيل فى كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » ، « ان مسألة ظلامات القبط ليست جديدة ، وهى فى شكلها الحالى ترجع الى الايام الاولى للاحتلال البريطانى .. اننا لا نطالب بمزايا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل فى الثمار التى نجمت عن النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال) » وذكر انه فى عهد الاحتلال انكر على القبط شغل الوظائف التى كانوا يشغلونها من قبل و «أن القبطى فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق فى مصر . وهو فى خطر يومى من أن يفقد القليل الباقى » (٥) . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولى القبط الوظائف الادارية قبل أن تنشر السلطات البريطانية فكرة انهم غير اكفاء لهم » أن الأسباب التى أوردها المؤتمر الاسلامى فى هذا الشأن هى ذاتها الأسباب التى ذكرها جورست المعتمد البريطانى فى تقريره (٦) . وركز معظم اهتمامه فى مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

فى ضوء هذه الشهادات التى ذكرها كتاب انجليز أو قبط ، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطانى بهم مما أورده فى كتابه (مصر الحديثة) . وقد وضع كرومر هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الانجليزى » . وقال ان هذا التساؤل مفيد وهام ، وأن الرجل الانجليزي شديد الثقة بقضيته وبالأثر النهائى لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة الى

العقبات التى فى طريقة والى من يرغب فى صداقتهم ، والى نشاط العناصر المعادية له فى المجتمع المصرى ، ثم يتساءل : من اقدر على مخالفة الانجليزى من الجماعة التى ترتبط به برباط الدين والتى قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة ولكن مادمنا نتعامل مع الشرق غير المنطقى ، فلا يجب ان نندهش اذا وجدناها خاطئة : فالحقيقى ان القبطى.. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزى » . وذكر أن السبب فى ذلك أن القبط كانوا ينتظرون من الانجليز — بحكم الجامعة الدينية — أن يميزوهم فى المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرتضوا هذا التمييز الذى يتنافى مع « العدالة » ، وان القبطى يفهم العدالة بمعنى خاص هو أن يتميز عن غيره . وأشار كرومر الى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين وأحلالهم محل القبط فى الادارات ، وبرر ذلك بأن الانجليزى وجد — فى الأيام الأولى للاحتلال — ان القبط عامة غير أصدقاء له ، أنهم كانوا يتبعون فى أسلوب الادارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرصون على كتمان أصولها ، وقاوموا الاصلاحات الحديثة التى ادخلها الانجليز فى هذا الشأن : ثم انه بعد أن استطال أمد الاحتلال بدأ القبط يعترفون بمزايا الادارة البريطانية ، وأن بطرس غالى أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفى صدد تفاؤل كرومر من « اصلاح القبط » اشار الى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التى أنشأتها (٧) .

واهم ما يلاحظ هنا ، أن السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية فى البلاد التى احتلها الانجليز ، كانت تتميز بالمرونة الشديدة . وانه اذا كان من المعروف أن السياسة الاستعمارية التقليدية تتحصل عامة فى جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك اثارة الشقاق الدينى أو القومى بين الجماعات البشرية المختلفة فى أى بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملاحظ ان الانجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف — على ما سيبين — ولكن بغير حرص على أن تكون وسيلة اثارة الشقاق هى الاعتماد على الأقلية . وفى الهند مثلا ، يذكر نهرو ان السياسة البريطانية كانت « تجرى على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » . ولكنها اتبعت فى ذلك أساليب مختلفة ، فبعد ثورة ١٨٥٧ أعتبرت المسلمين فى الهند اكثر نضالا واكثر خطرا عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لاتزال تراودهم . ولأنهم عزفوا عن الثقافة الانجليزية ، فعملت على اقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر وداعة . فلما اقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفيهم الروح القومية ، ولما بدأت هذه الروح تغذى الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية ، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على أن تخص

المسلمين بحظوتها لتبعدهم عن الحركة القومية الجديدة ،« واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية فى السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعمدت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التى اتخذت صيغة هجومية نضالية .. » وقد ذكر فالنتين كيرول فى كتابه « أضطراب الهند » (سنة ١٩١٠) « لعله يمكن القول بثقة أنه لم يسبق لمسلمى الهند أن ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطامحهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطانى ورسوخه واستمراره » (٨) .

وبالنسبة لمصر ، فأن حديث كرومر يفهم منه ان النهج الذى « يبدو صحيحا » هو تحالف الحكم البريطانى مع الاقلية بسبب كونها اقليه ، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطانى من أواصر الدين الواحد . وانه مما يفيد الاحتلال ان يعمل بهذا على اثاره التفرقة الطائفية وأن يكون له من هذه الأقلية (قاعدة سكانية) تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية . ولكن هذا الذى « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرح كرومر ، فلم تعمل على أن تجذب اليها قبط مصر منذ بداية الأمر ، وارجع كرومر السبب فى هذا العدول الى أمرين هما « لا منطقية الشرق » و « العدالة الأنجليزية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه ان الأمر ليس أمر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين الشوام ، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط ترتبط ببعثات التبشير الأمريكية ، وفئة من المسلمين الأغنياء تعلموا فى المدارس الأجنبية . واذا كانت لا منطقية الشرق التى ظهرت ايضا فى الهند بعد ثورة ١٨٥٧ باقصاء الاقلية المسلمة ، فان لا منطقية الشرق لم تعد تظهر فى الهند فى أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يعتمدون على المسلمين ، كما لم تظهر فى بلاد شرقية اخرى مثل فلسطين . والمهم فى حديث كرومر السابق ، أن الاحتلال الأنجليزى لم يجد ترحيبا من القبط عندما بدأ ، وان السياسة البريطانية بادلته ذات الموقف .

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع الى سببين أساسيين :

اولهما : ان السياسة التقليدية فى الاعتماد على الاقليات ، تكون انجح ما تكون فى البلاد التى تستعر فيها الخلافات الطائفية ــ دينية كانت أو قومية ــ بين المجموعات الأساسية من سكان اى بلد . واذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا اية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فان ما يمكن الجزم به فى يسر وبغير نزاع ، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه فى بلاد أخرى ، ولا كانت بالدرجة التى تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجىء الاحتلال . ويمكن هنا الاشارة الى ما تقوله « البرت حورانى » فى كتابه « الأقليات فى العالم العربى » من أن الأقباط مصريون كاملون كجيرانهم المسلمين ، وأن لهم ذات

الانتماءات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة ، وأنهم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا فقط ان يرموا بثقلهم مع الانجليز كحماة لهم ضد « السيطرة الاسلامية » ،وانه اذا كان صحيحا أن أفرادا من القبط يتعاونون مع الأنجليز . فإن الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطني ثم مع الوفد . ويذكر حوراني انه من المحتمل ان يكون السبب فى هذا الموقف يرجع الى أن القبط تحققوا من أنه عاجلا او آجلا سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين (٩) . على انه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير ان الانجليز كانوا فى العشرات الاولى من سنى الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم فى مصر وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة فى العالم ،انتشارا لا يبدو وقتها أنه كان سيتقلص فى مدى قصير . كما ان السبب الذى يسوقه الاستاذ حوراني لا يفسر أن كثيرا من العناصر السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطاني القبط على هذا الموقف ، كما وجد انهم يشغلون من وظائف الدولة — باعتراف الكثيرين — مناصب كثيرة بغير ان يسبب ذلك سخطا وتذمرا شديدا بين المسلمين . وادى هذا بالسياسة الانجليزية الى أن تعدل عن المنهج التقليدى وجذب الأقلية اليها ، إلى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا فى المدى الأطول نسبيا .

وتمثلت هذه السياسة ، فى ان تعمل السلطة البريطانية — من خلال الحكومات المصرية التابعة لها — على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج ، وان تثير فى العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير «العدالة الانجليزية» التى أشار اليها كرومر ، والاحساس بالفوارق الدينية ، وحق «الاغلبية» فى المناصب الرئيسيه ، مع تقدير ان هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من العنصر القبطى جزاء مالم يبد من صداقة لهم ، ويعتمدون على جاليات واقليات أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن تثور مشكلة «اضطهاد القبط» او «استبعاد القبط» ، وتتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الذاتى لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم تثور المشكلة فتتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالانجليز فى بداية الاحتلال ، انهم مع الوقت « بدأوا يفهمون انهم يجب أن يعتمدوا على قدراتهم الخاصة ..» ثم تحدث عن بطرس غالى كمثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمعروف أن بطرس غالى كان من غلاة المتشيعين للانجليز بين الساسة المصريين ، فكان هو المثل الذى يقدم للقبط اشارة الى ان طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرأ من شقاق بين القبط انفسهم ، بين اتجاه الكنيسة الذى كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمى الى تقليص نفوذ البطريرك لصالح المجالس الملية ، وذلك فى نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة عديدة منها ما يرمى الى ترشيد ادارة املاك البطريركية وتحضير الجماعة ، ومنها مايرمى الى اضعاف نواة التجمع القبطى الدينية ممثلة فى سلطة البطريرك ، والنواة التى ترمز الى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الرامية الى تفتيت هذا التجمع الدينى. وايا كان المضمون الحقيقى لكل من الاتجاهين، فقد كاد أن يكون من اثارة بذر بذور الانقسام بين القبط . وكان بطرس غالى على رأس الاتجاه المناوىء للبطريرك ، وادى الصراع الى نجاح هذا الاتجاه فى أن يستصدر قرارا بنفى البطريرك وتجريده من سلطانه مدة زادت عن العام .

وبعد أن لاح فى الافق أن بذور «مسألة قبطية» تتشكل ، عمل الانجليز ان يظهروا بمظهر المدافعين عن «الاقليات» فى مصر ، وخاصة عندما نشبت ثورة ١٩١٩ ، ولكن باءت المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطنى الصارم الذى اتخذته جموع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التى اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادته فى هذه المسألة .

ثانيهما : لم تكن مصر قط مقصورة الأثر على نفسها ، او منغلقة فى حدودها الاقليمية تأثرا وتأثيرا . وكان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ دينى ذو فاعلية ، وكانت مركزا للاشعاع الثقافى والدينى ومهبطا للدارسين فى الازهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمى الهند والافغان وشمال افريقيا وغيرها . ولاشك أن ادرك الانجليز ان اية سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلمى» مصر ، ستترك أصداءها فى نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصرا من عناصر العرقلة فى وجه النفوذ البريطانى والسياسة البريطانية لدى الامم الشرقية الاخرى ، التى تدين غالبية شعوبها بالاسلام . والمعروف أن الانجليز لم يحتلوا مصر لذاتها فقط ولكن لموقعها الجغرافى ايضا ، ولمركزها المؤثر فى شعوب الشرق القريبة منها . وفى تلك المرحلة كانت الجامعة الاسلامية الدينية لاتزال ذات تأثير وفاعلية فى قلوب الكثير من هذه الشعوب . ومعاملة المسلمين فى اية بقعة يلقى صداه فى سائرها، بله أن تكون هذه المعاملة فى مصر خاصة الازهر والثقافةالدينية الاسلامية .

وكان للانجليز ، فى خواتيم القرن التاسع عشر وبعدها ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الاوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمى الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهى سياسة لايرجح أن تنجح اذا اشيع

لدى مسلمي الهند أن الانجليز يبطشون برصفاء دينهم في مصر ، مما يلقي لديهم ظلال الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التفرقة بين مسلمي الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لايتحقق الا بتقوية الانتماء الديني لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتقوية هذا الانتماء يعني بالضرورة أرهاف مشاعر مسلمي الهند تجاه المسلمين غير الهنود من رعايا الخلافه العثمانية ومصر وغيرهما . ولهذا لاينبغي أن تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمي مصر مما قد ينفر مسلمي الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم الهادفة لارث «الرجل العثماني المريض» وللسيطرة من بعده ــ او أثناء حياته العليلة ــ على املاك الخلافه العثمانية وشعوبها التي تدين بالاسلام . والرباط الديني الاسلامي هو أساس قيام الخلافة العثمانية وأساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ أية سياسة في مصر تفهم على اساس العداء او الاضطهاد للمسلمين حذر ان يزيد السخط ضدها في مناطق تريد السيطرة الآجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة ، فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارتباط بالخلافه العثمانية ، كانت لاتزال ذات أثر في مصر . وكانت بريطانيه تعمل على اضعاف هذا الاثر ، اقتناصا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها . وكان اتخاذ أي سياسة تنطوي على نوع من العسف أو الاضطهاد لمسلمي مصر ، مما سيترتب عليه ردود فعل في ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ،وازدياد مشاعر الاستناد الى الدولة العثمانية. ولم يكن الانجليز ليغامرون بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يغامرون بالظهور أمام الرأى العام الاسلامي بسياسة ذات لون صليبي تحيي مشاعر العداء للصليبية القديمة ، لم يكونوا يغامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جذب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل أن القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطاني بروح الصداقة .

ومن هنا يظهر الاساس لما لاحظه «ليدر» من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول ان تعمل على تاليف قلوب المسلمين في مصر . وهذه السياسة هي ذاتها التي حاول نابليون ــ فور دخوله الى مصر ــ أن يطبقها فيها . وهذا جوهر ماأسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الاغلبية ، والحاصل ــ كما سبقت الاشارة ــ أن الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدامهم ، عملوا على أن يستخدموا بديلا عنهم مجموعات صغيرة من الشوام المسيحيين غير ذوى الجذور الوطنية القوية في مصر أو في الشام ، والذين لمتمتزج فيهم المسيحية بالقربة الوطنية ، كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوى «الشمائل الغربية» ، من قبط تعلموا في مدارس التبشير

او مسلمين تعلموا فى ذات المدارس او فى المدارس العلمانية الاجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركائز الطائفية الدينية ، ركائز طبقية من فئات «الذوات» و «الاعيان» ، واتخذوا من هؤلاء سندا لهم فى مصر . ثم عملوا من هذا المتكأ على تقوية المشاعر الذاتية بين المسلمين والقبط ، تقوية من شأنها ان تؤدى الى التفرقة الطائفية ، وذلك من خلال حلفائهم من الجانبين المسلم والقبطى .

وقد كتب «لينر» يقول أن المسلمين لم يستطيعوا ادراك خطورة هذه السياسة ، « كان من الصعب أن يتوقع من الشرقيين انه عندما يرى المسلمون فرصة فى تولى جميع المناصب الرئيسية فى البلد ، ان يفعلوا اى شىء لاقناع الحكام البريطانيين بان فكرتهم الدبلوماسية المفضلة لهذا الوضع هى سياسة خاطئة معيبة فى الاساس» (١٠) . وذلك يمكن ان يعنى بالمفاهيم الحديثة ، ان التنافس البيروقراطى ضيق الافق قد حال دون ادراك خطورة السياسة البريطانية فى هذا الشان . كما ذكر «ليدز» كسبب ثان لعدم تنبه الرأى العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد على كان يعتمد على القبط فى تحصيل الضرائب ، ولكن يعين منهم معاونين له فى حكمه ذى الطابع الاستبدادى ، وان ادراك هذا الامر يقدم سببا لما يمكن أن يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط فى المناصب الرئيسية (١١) . ولاشك فى صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن ماينبغى ملاحظته ، أن السبب الاول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيرة الى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية واثارة الفرقة بين مسلمى مصر وقبطها . وأن السبب الثانى تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين اعانوا حكم محمد على الاستبدادى وحكومات من سبقوه ضد الجماهير .

ثانيا :

الجانب الثانى من السياسة البريطانية تجاه الاقليات فى مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الاجنبية وموقف الانجليز منها . والحاصل انه عندما أحتل الانجليز مصر ، كانوا يسعون للسيطرة الكاملة عليها . ولكن وجود الامتيازات الاجنبية شكل عقبة قوية فى وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفى وجه اى اجراءات تتخذها السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصرى على النحو الملائم لسيطرتهم ولمصالحهم ، وبعبارة كرومر «وجدوا انفسهم (الانجليز) محصورين فى كل اتجاه بتلك الامتيازات التىكانوا هم مع غيرهم من الامم الاجنبيةيتمتعون بها» (١٢) .ووقفت الامتيازات الاجنبية حجر عثرة فى وجه اى تنظيم اراد الانجليز وضعه فى نظم الضرائب او الادارة او القضاء ، وفى مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز أن ينقصوا من هذه

الامتيازات . ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الاولى من الاحتلال ، ان ينجزوا اكثر من اصلاحين اثنين محدودى الاهمية ، الاول يتعلق بالحق فى اصدار تشريعات عامة فى بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختلطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات)، والثانى يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم الدمغة والرخص على الاجانب. ويذكر كرومر أن كلا من خصوم بريطانيا واصدقائها وقفوا ضد الغاء الامتيازات أو تعديلها . وكان كرومر يرى أن ماتفتقده التنظيمات فى مصر — تحت حكم الاحتلال — هو وجود جهاز تشريعى قادر على اصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وأن الامتيازات الاجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى أن نظاما للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» أى على استلزام موافقة الدول الاجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعى الى طريق مسدود (١٣) . ولهذا لم تستطع بريطانيا ان تفرض هيمنتها الكاملة على مصر — اهليين وأجانب — مع قيام هذه الامتيازات.

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودى» الذى اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا فى مصر ، نظير اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا فى مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات المانيا وايطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا فى مصر . وبهذا الوضع الدولى الجديد الذى اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا فى مصر ، بدأ الانجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى أجهزة الدولة بها ، مع الحرص بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الاجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية فى هذه المرحلة الجديدة فى السعى لتحويل وجهة الرعايا الاجانب المقيمين فى مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التى ينتمون الى جنسياتها ، الى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطانى وحدها . وقد أشار كرومر فى تقريريه السنويين اللذين اصدرهما عن سنتى ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ الى مايراه ملائما من نظم جديدة يمكن أن تستبدل بنظام الامتيازات ، والى مايراه من تكوين جهاز تشريعى فى مصر يصدر قوانينا تطبق على المصريين والاجانب على السواء . (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل ١٩٠٤ خالية من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعى فى مصر «بانتخاب هيئة مختلطة أجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار أصحاب المصالح الاجانب البعض الآخر ، ويتراوح عدد الجميع مابين ٢٥ ، ٣٠ عضوا على الا يكون لدول اجنبية سوى عدد معين» وأن يكون لبريطانيا فى هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الانجليز فى مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التى تسرى على الاجانب ، واقترح الا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية (١٤) .

وذلك اخضاعا لهذه الهيئة وللمصالح الاجنبية التي تتمثل فيها للسيطرة الانجليز وحدها . وكان اهم ما جاء في تقرير ١٩٠٥ هو الابقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الاطراف في المحاكم المختلطة ، بالطريقة السابق الاشارة اليها ، واقترح أن يكون تمثيل الاجانب في هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للاجنبي . مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم القنصلية (١٥) .

ومن الواضح أن تمثيل الاجانب حسب المصالح المحلية في مصر ، وسيلة من وسائل ربط الاجنبي المقيم في مصر بمصالحه فيها مرتبطا بالولاء لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التي انحدر منها . وهذا مما يمكن الانجليز في مصر من ربط هؤلاء الاجانب بهم في مصر . وفي تقرير ١٩٠٦ ، زاد كرومر اقتراحاته تحديدا ، واشترط في صاحب الصوت الانتخابي من الاجانب أن يكون مضى على سكناه مصر ثلاث سنين على الاقل ، والا يقل مايدفعه من ضرائب أطيان وعوائد أملاك عن مبلغ معين (١٦) . وذلك احكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الاجانب في مصر من دولهم الام الى بريطانيا .

والمهم في هذا المجال أن كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعي أو الدستوري ، انما يربطه بفكرة سياسية ، أساسها العمل على صهر الرعايا الاجانب القاطنين في مصر في مجموعة سكانية منعزلة على نحو ما عن دولهم الأم وأوطانهم الاصلية ، ومرتبطة في مصر بسلطة الاحتلال البريطاني . واذ كان نظام الامتيازات من شأنه أن يديم الرباط بين الاجنبي المقيم في مصر وبين الدولة التي انحدر منها، باعتبار مايكفله انتماؤه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه في مصر مهما طال انفصاله عن دولته ، فلاشك أن الغاء الامتيازات سيفصل أو يضعف مع الزمن ارتباط الاجنبي ببلده الاصلية ، وهنا قدر كرومر أن تكون السلطة البريطانية في مصر هي وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم ، عن طريق المجلس التشريعي الذي اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقاليد الحكم في مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويذكر كرومر في تقرير ١٩٠٥ انه بالنسبة للاوروبيين الذين جعلوا مصر موطنا لهم ، فانه راغب في حمايتهم من أية اجراءات تعسفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحميهم منها ، وانه ليس اقل منهم اوروبية في الحرص على كفالة هذه الحماية ، ويقول «ان الوضع الممتاز يضمنه لهم أن يعدوا هم قوانينهم الخاصة ، بدل ان يعتمدوا في ذلك على تقلبات السياسات الاوروبية ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين في خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم ...» . ويشير الى أن المسئولين في هذه العواصم المختلفة ، مهما كانت نواياهم حميدة ، فهم لاشك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم في مصر ، ثم يشير الى افضلية اتخاذ القرارات في «أرض المشكلة» (١٧) .

والمهم أيضا ، أن هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لابد لها من فكره نظرية أو «فكره قومية» او نـوع من «جامعـة سياسية ما «ملائمة لها تستند اليها ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنهـا واطار عملها في المدى الطويل ،وكانت هذه الفكرة هي النظرة الى مصر « كجماعة دولية» ، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والآسيويين والبدو ... الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الاخير من كتابه « « مصر الحديثة » عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه (١٨) . وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة ، وانما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها « تتمثل في المسلمين والمسيحيين والاوروبيين والاسيويين والافريقيين . وقال ان الحكم الذاتي لمصر لايتصور ان يكون عمليا او قابلا للتحقيق بغير اضرار بمصالح أي من هذه المجموعات . الا اذا قام على اساس انصهار القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . واسمى مصر «مصر الدولية» ، وقال ان هذا الامـر قـد يستغرق سنين أو أجيالا ، وانه مالم يحدث فان اية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فانه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، أن يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الاوروبيين . ويظهر من ذلك ان كرومر كان يروق له أن يصور مصر على أنها ليست امة او جماعة سياسية متميزة ، وانما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعداده لهذه الجماعات تفادى ذكر «المصريين» . وهو عنـدما يطمس هذا الوجود المصري انما يريد ان يطمس لدى المصريين الوجـود الاجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه اصالة على غيره ، وليس لبعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لابد من تفتيت الجماعة الوطنية المصرية الى جمـاعات صـغيرة لايربطها رباط وطني واحد . وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الاوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بهذا على وضع متعلق ومريح في أطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشـاء مجلس تشريعي يمثل فيـه الأجانب ، كان هذا ركنا من اركـان هذا الفهم للجمـاعات المصرية . ويقول كرومر للأوروبيين من سـاكني مصر دفاعا عن اقتراحه ، ان انشـاء مجلس تشريعي أجنبي محلي في مصر بدلا من نظام الامتيازات ، يرسي حجر الاساس للقومية المصرية بأحسـن معانيهـا ، وبالمعنى العملي الوحيد لهـذا التعبير الغامض » (١٩) .

وكان لابد لكرومر — اتسـاقا مع فكرته عن مصر كجمـاعة دولية — أن يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وان يعمل على صبغها بالصبغة الاسلامية باعتبارها حركة الجماعة الاسلامية ، وليس من المصادفة انه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه

انشاء المجلس التشريعى الأجنبى (تقرير ١٩٠٦) تكلم كثيرا محاولا أثبات أن الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ قلنا ان الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية ، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب فى كون هذه الحركة مصبوغة صبغا شديدا بصبغة الجامعة الاسلامية ..» . ولكنه فى هذا التقرير الرسمى لم يستطع ان يتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا ، فأبدى تحفظات على هذه الفكرة : مع تأكيد ان الدين اعظم قوة محركة فى الشرق وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة الثيوقراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هى « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وأن المقصود بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال أجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فاذا نظر اليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الاوروبية التى لها مصالح سياسية فى الشرق ان تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة ...» . كما أن الجامعة الاسلامية تعنى الخضوع للسلطان العثمانى وترويج مقاصده ، وانها «تستلزم بالضرورة الاحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر ..» . ثم يعود كرومر ويعترف بوجود حركة وطنية ولكن ممتزجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان أن يقول اين تبتدىء احداهما وتنتهى الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطنى ونشاطه ويقول « ربه قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فاجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التى يتصورها الحزب الوطنى » . ثم يعود الى اقتراحه النظرى وهو « أن تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين فى القطر المصرى بغض النظر عن نحلهم وملهم وأصلهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هى الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الانشاء .. » ثم يتكلم عن انه لم يبق الا عائق واحد فى هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التى يتحتم معها « انقسام المصريين والأجانب القاطنين فى مصر قسمين منفصلين كأنهما جيشان متضادان ، ورد على ذلك أن طوائف الأوروبيين النازلين فى بر مصر لا تتحد مصالحها معا » . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى محلى يدخله الأجانب وأن « هذا المجلس خير واسطة تؤول الى اشتراك الطوائف المختلطة التى تسكن وادى النيل .. وأول خطوة تؤدى الى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية (٢٠) » .

والحاصل انه رغم الاثارة الطائفية التى حدثت من سنة ١٩٠٨ — ١٩١١، وانعقاد كلا المؤتمرين القبطى والاسلامى ، رغم ذلك فان كلا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفى فى المجالس النيابية رفضا صريحا . ولكن رغم هذا الرفض ايضا ، فقد انشئت الجمعية التشريعية «بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣» ، كجهاز استشارى للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين . وانتهزت فرصة انشاء هذه الهيئة

الجديدة ليقرر القانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفى ، فكانت اول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة فى مصر الحديثة يتقرر فى تكوينها رسميا هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطانى الذى خلف اللدون جورست فى مصر . وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفى ـ رغم الرفض الصريح له من الراى العام القبطى والاسلامى ، كان ذلك كاشفا عمن هو صاحب الاهتمام الأساسى بتقريره .

والملاحظ أن تقرير مبدأ التمثيل الطائفى ، لم يكن مقصودا به فقط تأكيد التفرقة بين القبط والمسلمين وغيرهم ، ولكنه كان ايضا تقريرا لازما لتبرير ايجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معا ، باعتبار أن التعيين هو الاسلوب الذى يكفل تمثيل الجماعات السياسية او السكانية التى لايفضى طريق الانتخاب الى تمثيلها . واصطناع الخلافات الطائفية امر لازم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادى وتبرير وجوده ، اذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعادية أو غير متجانسة ، ويبرر وجوده لدى كل منها بوصف أنه الحارس لها الكفيل بسلامتها من جور الجماعات الاخرى . والقول بالتمثيل الطائفى يؤدى الى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات. ومن ثم يتعين ان يعطى الحاكم سلطة التعيين فى المجالس النيابية منعا من طغيان اية مجموعة على الاخرى . وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتمائه الى جماعة محدد متميزة الا الى الجامعة الوطنية العامة ، وبهذا ايضا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر ان كان المقصود فى تقرير مبدأ التمثيل الطائفى فى الجمعية التشريعية ، ان يكون مقدمة لتكوين المجلس الذى اقترحه كرومر من الاجانب القاطنين فى مصر ، وأن يكون تمهيدا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تلغى الامتيازات .

وقد تم اعداد قانون انشاء الجمعية التشريعية خفية من الراى العام الذى كان يطالب بانشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلى شامل واختصاص تشريعى مطلق ، «ولم ينشر قبل وضعه فى الصحف لكى تدرسه وتبدى ملاحظاتها عليه ، ولم يعرض على الامة كذلك لتبدى رأيها فيه .. وظهرالقانون فجاة وبعد توقيع الخديو عليه (٢١) .. وكتبت الجازيت تقول ان الراى العام بقى جاهلا بالامر حتى اللحظة الاخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذى سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما أن كلا من الخديو واللورد كتشنر كانا بعيدين عن مصر عندما صدر ....» (٢٢) .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على ان «تؤلف من اعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، واعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضوا . واعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضوا منهم الرئيس واحد الوكيلين» يعينون على نحو يكفل النيابة عن الاقليات والمصالح التى لم تنل نصيبا من

الانتخابات ..» ونصت المادة الثالثة على أن الاعضاء المعينين وهم ١٥ عضوا (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : اربعه من القبط ، وثلاثة من عرب البدو ، وتاجرين وطبيبين ومهندس واحد ، واثنين من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية (٢٣) وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود اقلية واحدة في مصر وهى القبط ، بل اضافت اليها اقلية اخرى هم عرب البدو . وقد عين بالجمعية من القبط قليني فهمى باشا ومرقص سميكة بك وسنيوت حنا بك وكامل صدقى بك (٢٤) . والملاحظ أن باقى المعينين لم يكن فيهم قبطي واحد ، رغم أن صفاتهم في التعيين لاتوجب أن يكونوا مسلمين ، كالاطباء والمعلمين وغيرهم .

ومن اهم مايعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية فى هذا الشان ، ان كرومر كتب الى كيتشنر فى تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له «بالنسبة لأى تمثيل حقيقي للشعب المصرى ، تمثيل يمكن الى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى ، فانه من المحتمل أن يكون أكثر الاشياء حكمة في هذه الفتره : هو ان تترك هذه المساله كليا ... ان التمثيل الوطنى فى مصر — بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامة — هو محض سخافة ، وذلك يرجع الى سبب جد طبيعي وكاف ، وهو أن المصريين ليسوا امة ، وانه بقدر مايستطيع المرء الآن أن يتنبأ ، فلايبدو انهم سيكونون امة في اية ظروف خلال مدى حياة اى شخص يعيش الان . وانما هم تراكم عشوائى من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة » (٢٥) .

والحاصل ايضا انه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، اعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الاجراء استقلالها الاسمى . وعمل الانجليز خلال سنى الحرب على اعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكما سافرا مباشرا كاملا فيها . وكان من أهم بنود البحث ، دراسة الامتيازات الاجنبية واقتراح الحلول لتعديلها طبقا للخطة التى رسمها كرومر من قبل . وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات ، كان من أبرز عناصرها سير ولم برونايت المستشار القضائى (والذى تولى بعد هذا منصب المستشار المالي خلفا للورد سيسل ادوارد سيسل) . واعدت اللجنة كثيرا من المشروعات والتقنينات الجديدة والنظم التى تنسجم مع نظام الحماية . واعد برونايت مشروعا أسمى بمشروع الاصلاح الدستورى ، مؤداه أن تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية ، وان يتكون الى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الانجليز وممثلى الجاليات الاجنبية والعناصر القاطنة فى وادى النيل . وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية . يذكر اللورد لويد تعلقا على هذا المشروع ، انه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر فى التطبيق ، كما يذكر انه

اذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات ، فانه عندما اعيد ذات المشروع فى صورة مشروع برونايت سنه ١٩١٨ ، لم يحظ بأى تأييد على الاطلاق من اى من الاتجاهات الموجودة . ويذكر الاستاذ الرافعى ان هذا المشروع الذى ظهر للرأى السام فى نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الاسباب الهامة التى عجلت بالثورة » .

وبهذا يظهر مدى ماكان من خطة السياسة البريطانية على أن تبنى أجهزة الدولة فى مصر ومؤسسات الحكم فيها على اساس من التجزئه والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها ، وبما يسمح بذوبان وجودها والوجود الاجنبى برمته فى خضم الفوارق بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التى اصرت عليها كافة المقترحات الانجليزية بالنسبة لانشاء المجالس التشريعية فى مصر . كان لها فائدتان . أولاهما تعديل الامتيازات الاجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على مصر ، وتوطين الاجانب القاطنين فى مصر وتحويلهم من جاليات اجنبية الى «أقلية مصرية» أو مجموعة من المجموعات السكانية فى مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وثانيتهما تحويل الجامعة الوطنية المصرية الى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وأن تبنى مؤسسات الدولة على أساس هذا التعدد والانقسام الشعبى ، ولتتحول الجامعة الوطنية الى «جامعة دولية» حسب تعبير كرومر ، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير اشلاء مفككة .

ثالثا :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية فى هذا الشأن ، يتعلق بسعى بريطانيا لتبرير وجودها الدائم فى مصر بحماية الاقليات فيها ، سواء تمثلت هذه الاقليات فى القبط أو القاطنين الاوربيين . وكانت تحرص على الاستناد الى هذا المبرر أمام الرأى العام الاوروبى لصياغة وضع مصر الدولى على أساسه ، كما كانت تتخذه ذريعة للتدخل المستمر فى شئون مصر الداخلية . واذا كانت مصر لاتعرف فروقا قومية ولا لغوية بين أهلها ، فلم يكن أمام بريطانيا الا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتحيز الدينى من شأنه ان استخدم ان يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضارى ، وتمد بريطانيا بمبررات لاتنتكس فى الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التى قامت عليها الجماعات فى أوروبا. بهذا عمل الانجليز على النظر الى الاوروبيين من قاطنى مصر بوصف أنهم مسيحيون ، وباعتبار أن الغالبية من أهل مصر المسلمين تتصف بالتعصب الدينى ضدهم . واذا كان السلك «المصرى» لغالبية القبط ازاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت

على استخلاص حجة التعصب الاسلامى ضد مسيحيى أوروبا فى مصر ، على أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين .

وليس يغيب عن البال ، انه فى اوج اشتعال الثورة العرابية ، وقعت مذبحة الاسكندرية فى «يونية سنة ١٨٨٢» ، قبل احتلال الانجليز مصر بأسابيع معدودة . وبدأت المذبحة بشجار بين احد المالطيين من رعايا الانجليز وبين مكارى من الاهلين حول اجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الاوربيين و ١٦٣ من الاهلين (٢٦) . واستغل الانجليز الحادث فى حملة مركزة على التعصب المصرى ضد الاجانب وضد المسيحيين ، وقدر له أن يصبح التمهيد للتدخل البريطانى المسلح فى مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث سلاحا يرفعه الانجليز فى وجه المفاوض المصرى اذا طالبهم بالجلاء ، مدللين به على مايمكن ان يحيق بالاجانب من اخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة المصرية . وكان هذا عين ماأكده كيرزون وزير الخارجية البريطانى فى مفاوضته مع عدلى يكن سنة ١٩٢١ ،عندما ذكره بحوادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواى (٢٧). ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الانجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الدينى وكراهة الاجانب ، واستغلت فى ذلك حادث دنشواى وغيره من الحوادث الفردية .

ويمكن لقارىء التاريخ أن يلحظ ، أن حادث دنشواى كان علامة هامة من علامات الطريق ، فى توجه السياسة البريطانية الى اثارة مسألة التفرقة الطائفية فى مصر ، والطعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة . لقد وقع حادث دنشواى فى يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . واثير الموضوع بمجلس العموم البريطانى بعدها بايام قليلة ، فلم يجد كل من ادوارد جراى وزير خارجية بريطانيا واللورد كرومر ، لم يجدا دفاعا يدفعون به بشاعة المسلك البريطانى تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو أثر من آثار التعصب الدينى لمسلمى مصر ضد المسيحيين الاوروبيين . وقصدت السياسة البريطانية من اثارة هذه «التهمة» الى صرف الانظار عن مسلك الاحتلال البريطانى فى دنشواى الى النعى على المصريين بما تثيره فكرة «التعصب» من معانى العدوان والتخلف معا ، والى استثارة الرأى العام الاوروبى ضد المصريين ، بتصوير ان الحركة المصرية لاتخص الاحتلال البريطانى بالمقاومة ، ولكنها تعادى المصالح الأوروبية عامة .

يذكر الاستاذ ميخائيل شاروبيم ، بعد ان حكى قصة دنشواى بتفصيل شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانجليز ملأى بآيات الطعن والتهديد ، وكلها يقول ان التعصب الدينى ضد الاحتلال واصحابه قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها اليد التى تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا تركت وشأنها لاتلبث ان تقلب كل نظام احدثه الانجليز فى مدى الأربعة وعشرين سنة رأسا على عقب . وقام صاحب سياستهم فى دار ندوتهم يقول ان ذلك التعصب أصبح

عاما شره مستطيرا ، فلابد من ايقافه عند حده ، ولابد من مراقبة اصحاب الصحف الداعية الى الجامعة الاسلامية ، العاملة على اعلاء منار الاسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم برز الامر الى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق . بأن يكونوا على أهبة السفر الى مصر ، قالو لان الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلا اكيدا الى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعية الصميمة ، أو أن تكون للمصريين انفسهم لا لغيرهم» (٢٨) .

وكتب الشيخ على يوسف فى المؤيد ، ان أتهام المصريين بالتعصب الدينى فى دنشواى هو خطأ مقصود بذاته لتخفيف شناعة مافعله الاحتلال لدى الراى العام «أن اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية فى جلسة ثالثة ، فاتهم الامة المصرية كلها بالتعصب الدينى على الاوروبيين ...» . وذكر أن ادوارد جراى لم يجد مايسكن به ثائرة المعارضين له على حادث دنشواى . الا أن يتهم المصريين بالتعصب الذى يخشى شره على شمال افريقيا كلها ، وأن كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنه نعى على المصريين انهم مصابون بعقم ابدى مرجعه الى « الجمود الدينى الذى يقف بأهله الى ماقبل الف سنة للوراء» . وان الانجليز لجأوا الى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المعلنة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين . اذ استبدل كرومر فى تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما ، وبدعم نفوذ الخديو (تقرير كرومر ١٨٩١ - ١٨٩٢) الى الطعن فى سلطته الشخصية (تقرير ١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، كما استبدل بفكره ان مصر وطن للمصريين خاصة، فكرة أنها مشاع بين جميع العناصر فيها مع بقاء الامتيازات الاجنبية لنزلائها (٢٩) . وكتب مرة يدرأ تهمة التعصب بقوله ان التعصب المعروف عند الغربيين عن أهل الشرق ، هو اثات روح العداء من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان . وانه اذا قيل ان حادث دنشواى هو مظهر لهذا التعصب ، بأن « فى البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاوز اهلوها فى المنازل ويتشاركون فى المرافق ويتنافسون فى الاعمال ، فلم تكن بين المسلمين والاقباط تلك الروح الشريرة ..» . ونفى التعصب عن المصريين بحجج لاتخلو من طرافة ، وبما يعنى أن التعصب أو العصبية ليست شرا كلها ، انما هى روح التماسك ضد الانحلال القومى ، وهذه العصبية التى تفتقد مصر خيرها المعتدل ، لا وجه لاثارة التهمة عن قيامها بشرها المتطرف . وقد وفد على مصر أيام محمد على طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من ارمن وأروام وسوريين وفرنسيين وأيطاليين وانجليز وأمريكيين ، ومن بروتستانت وكاثوليك وارثوذكس ، ومن عمال وتجار وصناع وعمال ومتشردين ، فكان منهم الموظفون ، وكان منهم رئيس وزراء هو نوبار المسيحى الارمنى الذى كان يرأس احتفال موكب المحمل الشريف «هل يوجد فى امة غير الامة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل ، فيرأس احتفالا دينيا مسيحيا مسلم أو غير مسيحى» ، «هل الامة التى تربى أبناءها على أيدى الاساتذة

من غير دينها .... تعد متعصبة» ، وتساءل كيف يعد المصريون متعصبين؟ والاروام يبيعون الخمور ويربون الخنازير والبنوك تتعامل بالربا الحرام فى الاسلام ، «أيها المدعون ، راقبوا الله فى أمة رزئت بالاهمال فى شئونها حتى انحلت عرى الجامعة بين أفرادها ، وذهبت منها ريح العصبية فى كل شىء . والعصبية قوام الطوائف وقوام الجماعات وقوام الامم . فحرام عليكم مع هذا الانحلال ان تتهموها بالتعصب فى أشد حالاته . أيها الزاعمون، راقبوا الذمة فى أمة منيت بالاحتلال الاجنبى القوى ، وهو يريد أن ينتهز الفرص ليحدث فيها الحدث الاكبر فيقضى على بقية استقلالها» (٣٠) .

وذكر مصطفى كامل أن حادثة دنشواى بددت ادعاء كرومر الذى لم يمل من تكراره أعواما طويلة ، من ان امراء مصر وكبراءها هم وحدهم من يقاوم الاحتلال لانه سلبهم سلطانهم ، وأن الفلاحين من جمهرة المصريين يحبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواى تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العدول عن دعواهم السابقة الى دعوى التعصب . وذكر أن التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود فى مصر مطلقا، وهو تهمة مفتراه . لان الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبى عليه الصلاة والسلام من مسيحية ، ولأن «المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ، فان المسلمين عاشوا قرونا طوالا مع اخوانهم المسيحيين من الاقباط ...» . وذكر أن انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الاخرى طبيعى ، وانهم يتمنون أن يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لاتوجد هناك أمور سياسية لها ارتباط بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لاننا نعرف حق المعرفة أن وجود مثل تلك الامور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا .. » (٣١) .

ورد مصطفى كامل على تهمة «التعصب» بأنها اثيرت فى صدد حادث دنشواى ، وطالب مثيرى الاتهام بأن يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين» ؟ وقال «ان كل ماقدمه جناب اللورد (كرومر) من البرهان لانجلترا هو كتاب بدون امضاء قيل ان كاتبه مسلم ...» (٣٢) .

على أن الانجليز بعد حادث دنشواى خاصة ، استمروا مصريين على زعمهم ، وأفرد كرومر لهذا الامر فصلا من تقريره السنوى عن «المالية والادارة والحالة العمومية فى مصر والسودان سنة ١٩٠٦» (٣٣) . فقال ان مايسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لايزال الى يومنا هذا من قبيل الناميات من الخارج لا من الناميات من الداخل (فى اصطلاح علماء النبات) لانها تنجت عن مخالطة مصر لاوروبا . على أنه كان لابد لدعم هذا الزعم من تقديم البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شاروبيم فى تعليقه على سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات» وقد بدل من سياسته مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف

الحزمة وخططها ، فكان من وراء عمله هذا أن وقعت الفرقة بين المسلمين والنصارى ، وبلغت حدا ليس له مثيل في تاريخ الامة قبل الاحتلال ، حتى اتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم ...» . ثم تحدث عن جورست الذى حل محل كرومر بقوله «كانت طوالع سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين الوطنيين ... وقد تقمصت هذه الروح في الاجسام وتسربت الى أهل المناصب واصحاب الخطط والقضاة والمأمورين وماجت سائر دواوين الحكومة بسماسرة هذا الشر المقيم .. واتصل هذا بالعامة والسوقة وسرى بينهم ...» (٣٤) . ويحكى شاروبيم في أحداث ١٩٠٨ أنه لما أثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال في مصر «فما هى عشية أو ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل كلاما من كلام وزير حربهم ، فاذا به في وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام — وعندى — أن صاحب سياستنا لايسلم بانقاص عدد جيش الاحتلال في ديار مصر ، بسبب الخطر المستمكن في تلك الديار ، أى خطر اختلاف العناصر والاديان ...» ثم تحدث في شيء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والاقباط الذى ثار في وضوح سنة ١٩٠٨ وقال «لا اخطيء اذا قلت ان هذه الضجة المزعجة من وراء امرين ، الاول نشر كتاب اللورد كرومر المملوء بالطعن على الاسلام في هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب أوربا عامة ، ان المصريين لايكونون شعبا يصح ان يؤخذ برأيه، وانما هم خليط متباين متنابذ متفرق اخلاقا ودينا وطبقا وعوائد ... وكلهم يتباين بالأديان ويتعادى بالمذاهب . والثانى تقاعس السير غورست وتحريكه للفتنه من وراء استار كلما رقدت أو ذهبت أسبابها . فهذان السببان وبهما ثارت الاحتقاد ونامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الاحزاب عن السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال واعمال اهل المناصب واصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة في أمر الاديان والمحاجة في تفضيل دين على دين وعقيدة على أخرى وهم لايفقهون . وقد ذهبوا مع الاغراض والحقود وماجوا بسماسرة البغى والباطل ، وخفى عنهم ماقى عمل غورست من الامر والسفسفة ، كما خفى على الامير ورجال قصره والمتفين حول عرشه ، ولله سبحانه الامر من قبل ومن بعده» (٣٥) .

الانجليز وثورة ١٩١٩ :

والحاصل انه عندما اضطر الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ الى الاعتراف باستقلال مصر ، حرصوا على أن يعلقوا في هذا الاعتراف التحفظات الاربعة المشهورة التى تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهى حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « — حماية المصالح الاجنبيه في مصر وحماية الاقليات» . هو أهم مبرر يصلح عمليا للتدخل في أخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولوصم مصر امام الجماعه

الدولية بالتهمتين التقليديتين وهما التعصب الديني وكراهة الاجانب . واثناء مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الانجليز مشروع معاهدة ، جاء الفصل العاشر منها بعنوان «حماية الاقليات» . ونصت المادة ٢٤ منه «تتعهد مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لارواحهم وحريتهم من غير تمييز بينهم بسبب مولد أو جنسية او لغة او جنس أو دين . ويكون لجميع سكان مصر الحق فى ان يؤدوا بحرية تامة فى السر والعلن شعائر ملة او دين أو عقيدة مادامت هذه الشعائر لاتنافى النظام العام والآداب العامة» . وجاء فى المادة ٢٥ ، «جميع اهالى مصر متساوين امام القانون . ولكل منهم ان يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم بسبب الجنس او اللغة أو الدين . اختلاف الاديان والعقائد والمذاهب لايؤثر على اى شخص من أهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسة كالدخول فى الخدمات والوظائف العامة والحصول على القاب الشرف ومزاولة المهن والصناعات ...» ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الاقليات بقولها «اهالى مصر التابعون للاقليات الجنسية أو الدينية أو اللغوية لهم الحق فى القانون وفى الواقع فى نفس المعاملة والضمانات التى يتمتع بها غيرهم من الاهالى . ولهم على الخصوص كما لغيرهم الحق فى أن ينشئوا أو يديروا أو يراقبوا على نفقتهم معاهد خيرية أو دينية أو اجتماعية ومدارس أو غيرها من دور التربية ، كما أن لهم الحق فى أن يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وأن يؤدوا فيها شعائر دينهم من غير قيد» (٣٥) .

واذ يبدو جليا شذوذ أن تتضمن معاهدة بين دولتين أحكاما تتعلق بالنظام الداخلى لأى منهما . فقد كان هذا الشذوذ هو عين ماعملت السياسة البريطانية على ارسائه دعما لسلطانها فى مصر . والنصوص السابقة جلية فيما قصد منها من اثارة الانطباع بما تتهم به مصر من تعصب دينى وكراهة للأجانب ، وهى جلية فى تأكيد أن بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ، ولكنها حامية «الاقليات» المصرية من تعصب الاغلبية ضدهم . وأهم ماتتضمنه هذه النصوص ايضا أنها تضع الاجانب والاقليات فى سلة واحدة تمسك بها بريطانيا ، وأنها تحاول أن تمكن لنشاط البعثات التبشيرية أن يستمر وينمو بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها فى ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف الانجليز على تنفيذها ، وأنها تحاول أيضا أن توجد الملاءمات القانونية الدولية والداخلية لتوليد أقليات عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال الجاليات الاجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريسها فى المعاهد .

والملاحظ ايضا أن التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذى يضمن للاقليات الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التى لغيرهم « فى القانون وفى الواقع » هو بلفظه التحفظ الذى ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ ، وعارضه عبد العزيز فهمى فى لجنة الدستور منبها الى ماتفتحه لفظة «فى الواقع» من تدخل فى تفاصيل النشاط الداخلى المصرى .

على أنه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية ، امام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطا ومسلمين وتكون الوفد المصرى باعتباره المؤسسة السياسية الأم الحاضنة لوحدة الشعب المصرى بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد فى مستوياته المختلفة وفى قمة قيادته من القبط والمسلمين . وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتمالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد أمام سياسات التفرقة ذرائع الاثارة الطائفية او التدخل فى شئون مصر الداخلية بمثل هذا المبرر . وبهذا يلاحظ أن مشروع كيرزون الذى سلفت الاشارة اليه ، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الاقليات أو غيرهم . ويذكر البرت حورانى أن أية حكومة مصرية لم تقدم أى تعهد يتعلق بالاقليات فى أية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد اتت معاهدة ١٩٣٦ خالية من ايةاشاره لهذا الامر (٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية — منذ ١٩١٩ على الاخص — ضد الاعتراف بأى تحفظ دولى فى شأن الاقليات المصرية أو الوجود الطائفى فيها . وأصر المصريون قبطا ومسلمين على أن يبقى هذا الامر فى اطار الوحدة الوطنية لايتجاوزه ، وعلى انكار صفة أية قوة أجنبية فى التدخل بشأنه أو الاشارة اليه . والملاحظ أن تقرير اللورد ملنر الذى وضعه خلال أحداث ثورة ١٩١٩ وعمل فيه على أن يتلمس كافة نقاط الضعف فى الحركة الثورية وفى قيادات الحركة الوطنية ، لم يشر اى اشارة الى مايفيد بريطانيا فى هذا الشأن . وكانت ثورة ١٩١٩ ذات اثر حاسم فى امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه الثورة ممثلة فى الوفد المصرى ، دورها التاريخى الكبير فى مزج المصريين جميعا فى اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطنى العام من المسلمين والقبط وبفضل تشكيل قيادته منهما ايضا وبفضل نشاطه الواعى الدؤوب . كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد اثرهم الحاسم فى افساد ذرائع التفرقة الطائفية فى مصر .

المراجع

(١) ذكر كرومر فى تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للأستاذ سايس وقدمه بقوله « الأستاذ سايس الذى تستحق أن يعد من أعظم الثقات الاوربيين فى هذه المسائل » « الترجمة العربية للتقرير ، طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ » .

(٢) Modern Sons of the Faraohes, S.H. Leeder, p. 331-338.

(٣) The Story of the Church of Egypt, E.L. Butcher, pp. 428-429.

(٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها . بوتشر . « الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٤

(٥) Copts and Moslems under British Control, Kyriados Mikoil, p. 19.

(٦) المرجع السابق . قرياقص ميخائيل ص ٧٧ .

(٧) Modern Egypt, Cromer, Vol 2, pp. 208-212.

(٨) قصة حياتى لجواهر لال نهرو . الترجمة العربية ، طبعة بيروت ص ٤٤٥ — ٤٤٦
ويمكن أيضا الرجوع فى هذا الأمر تفصيلا الى كتاب :
Indian Moslems, A Political History (1858-1947), Ram Gopel
والى كتاب لفلانتين شيرول . Indian Unrest

(٩) Minorities in the Arab World, A.H.H. Haurani, p. 40-51.

(١٠) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ .

(١١) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٢) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٠ .

(١٣) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٣ .

(١٤) الامتيازات الأجنبية لمحمد عبد البارى ص ١٧٠٠ .

(١٥) Egypt of the Future, Idward Dicey, p. 201-205.

(١٦) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ — الترجمة العربية طبعة المقطم ١٩٠٧ ص ٤١ .

(١٧) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ص ٤٣٨ — ٤٣٩ .

(١٨) كرومر · المرجع السابق ٥٦٨ – ٥٦٩ ·

(١٩) كرومر · مصر الحديثة · المرجع السابق ٤٣٩ ·

(٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ · المرجع السابق ص ٩ – ١٥ ·

(٢١) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي · ص ٢١٣ ·

(٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mosely, p. 67.

(٢٣) الدستور والحكم النيابي في مصر · البرت شقير ، ص ٥٣٤ ·

(٢٤) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي ص ٣١٩ ·

(٢٥) Life of Lord Kitchner, Sir G. Arther, vol. II. p. 331.

(٢٦) الثورة العرابية · عبد الرحمن الرافعي · ص ٣٠٢ – ٣٠٣ ·

(٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ – ١٩٥٤ · مجموعة وثائق ، ص ١٠٥ ·

(٢٨) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث · ميخائيل شـــاروبيم · الجزء الخـامس مخطوطة تضمنها ثلاثة مجلدات · وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ · والمخطوطة محفوظة لدى حفيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالى ، وقد تفضل مشكورا باعارتها لى تمكينا من الاطلاع عليها · ص ١٩٤٢ ·

(٢٩) مقالات قصر الدوبارة (بعد يوم الأربعاء) ١٩٠٧ · ص ج٠د٠هـ نقلا عن صحيفة المؤيد ١٠ يوليه ، ص ٣٦ – ٣٨ – ٥٣ ·

(٣٠) مقالات قصر الدوبارة ·· المرجع السابق ص «د» مقال بعنوان «لا تعصب في مصر» ·

(٣١) دفاع المصرى عن بلاده · مصطفى كامل باشا والانجليز · مجموعة تشتمل على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندرة في صيف ١٣٢٤ هجرية · ١٩٠٦ ميلادية ث ١٧ – ١٨ ، ٢٥ ·

(٣٢) دفاع للمصرى عن بلاده ·· المرجع السابق ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ·

(٣٣) تقرير كرومر · المرجع السابق ص ٧ ·

(٣٤) الكافي ·· الجزء الخامس · المرجع السابق · ص ١٠٢٩ – ١٠٣١ ·

(٣٥) القضية المصرية ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ – ١٩٨ ·

(٣٦) حوراني · المرجع السابق ، ص ٤٠ – ٥١ ·

ثورة ١٩١٩

ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويـا وطنى لقيتـك بعـد يـأس
كأنى قـد لقيت بـك الشـبابا

ولـو أنى دعيـت لكنـت دينى
عليـه أقـابل الحتـم المجـابا

أديـر اليـك قبـل البيت وجهى
اذا فهت الشـهادة والمتـابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقى أن يخاطب مصر بهـذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عودته من المنفى . ولكنها روح ثورة ١٩١٩ هى ما أنطق شاعر الخلافة الاسلامية بهذا الشـعر . ولم يكن الامـر اختيارا بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختيارا بين الانماط المختلفة المطروحة وقتها للجمـاعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجـامعة الدينية وحـدها أو الجـامعة الوطنية — وهذا الاختيار هو ما وجحته حناجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء حديث الشاعر السلفى العظيم لينقل فيض العواطف الدينية المختزنة الى مجرى النضـال الوطنى . وليجعل بشعره للوطن أيضـا كعبة وشـهادة واستشهادا .

وهذا الذى فعلته الثـورة فى أمير الشعراء ، فعلته فى كثيرين غيره من المصريين . وأول ما يطـالع المهتم بالتاريـخ المصرى فى ذلك ، القمص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكى على ما آل اليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى (١) ، ولكنه ظهـر خلال أحداث الثورة كوجـه من أنور وجـوه الالف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشـيخان مصطفى القياتى ومحمود أبو العيـون من

اخطب من عرفتهم المنابر حضا على جهاد الانجليز وعملا على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف سرجيوس على منبر الازهر يوما يقول « اذا كان الانجليز يتمسكون ببقائهم فى مصر بحجة حماية القبط فاقول : ليمت القبط وليحى المسلمون احرارا .. » (٢) . وكانت عبارته تحمل ابلغ تعبير عن رفض مايسمى بالحماية الانجليزية للاقلية ، وعن الثقة فى ترابط المصريين جميعا . ويذكر سلامة موسى أن كان من القبط «كاهن هو القسيس سرجيوس الذى كان لايبالى أن يقول ويكرر القول بأنه اذا كان استقلال المصريين يحتاج الى التضحية بمليون قبطى فلابأس من هذه التضحية» (٣) .

وقرياقس ميخائيل ، كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية فى السنوات الأولى من القرن ، وسافر الى لندن وأنشأ مكتبا للدعاية والاعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، والف كتابا وقتها عن هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم فى لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوىء الحكم البريطانى فى مصر ، ويستثمر فى ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعد الاحاديث ويجتمع بالصحفيين ، ويغشى مجلس العموم يقابل من يعرف من أعضائه ، ويخطب فى الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعيا لقضية مصر مصححا ما يرد عنها من أخبار . وضاقت الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه فى ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن أياما ثم رحلته الى مصر . وقابلته السلطات فى مصر بتعهد الا يخطب أو يشارك فى اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة واضحة وغصت الصحف الوطنية باخباره واحاديثه عن نشاطه فى لندن (٤) . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمه فى قضية عبد الرحمن فهمى سكرتير اللجنة المركزية للوفد (٥) .

وصحيفة «مصر» التى يصدرها تادرس شنوده المنقبادى ، والتى قامت من ١٩٠٨ الى ١٩١١ باعنف اثارة للتفرقة بين القبط والمسلمين ، والتى وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظهيرة للاحتلال البريطانى منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة (٦) ، اصبحت فى ١٩١٩ من منابر الوفد المصرى والحركه الوطنية ، تقف بصلابة ضد الاحتلال وضد التفرقة الطائفية . وتوفيق حبيبه الذى كان محررا بصحيفة مصر ، وأصدر كتابه « تذكار المؤتمر القبطى الأول » سنة ١٩١١ ، أصبح فى ١٩١٩ محررا فى صحيفة « الأخبار » التى يصدرها أمين الرافعى وتمثل مبادىء الحزب الوطنى والاتجاه الصلب فى الوفد المصرى ، ويخطب فى اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبه رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (١٧) . وسينوت حنا أحد خطباء المؤتمر القبطى سنة ١٩١١ أصبح عضو الوفد المصرى ونجمه اللامع والمدافع الصلب عن وحدة الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » فى صحيفة مصر ثم فى صحيفة الأفكار . سأله صحفى

اجنبى عن وضع القبط فى مصر اذا جلا الانجليز ، فنحاه عن التدخل فى هذا الامر وعن التساؤل فيما لا علاقة له به بقوله أن القبط يقبلون التضحيه بحياتهم فى سبيل استقلال مصر (٨) ، بمعنى أن مشكلتهم هم ومسلمو مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا .. وجورج خياط ابن واصف خياط الذى كان أول من اعتنق البروتستانتية فى اسيوط وكان صاحب البشر الاسكندرى دكتور هوج فى جولاته بالقرى والاقاليم ، أصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصرى (٩) .

والشيخ مصطفى القياتى ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلال براسها سنه ١٩٢٢ عند وضع الدستور ، خطب فى الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط يقسم بالله على أنه «اذا كان الاستقلال سيؤدى الى قصم الاتحاد فلعنة الله على هذا الاستقلال » . ((١٠) ، منبها بذلك الى أولوية التكوين الوطنى للجماعة المصرية على الاستقلال السياسى ، والى أن التفرقة الطائفية أكثر خطرا من الاحتلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الاسلام غريب فى بلاده» الذى ساهم سنة ١٩٠٨ فى اثارة النعرة الطائفية، أرسل فى ديسمبر ١٩١٩ من مقامه فى برلين الى وكيل بطريركية الاقباط برقية تقول «المصريون فى اوروبا الوسطى يفخرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة فى المطالبة بحقوق الوطن المقدس » . (١١) . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين فى مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطى، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا غناه الحاضرون ، ثم أبرق مع غيره الى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى البطريرك يهنئهما بالعيد (١٢) .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض فى اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة « مصر » فابهجه قائلا « نهنا صارت محط اقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين ابناء الامة وبالاحرى ركنا من اركان حرية الامة المصرية ..» ، واستمع الى مقال سينوت حنا فقال «الحمد لله الذى حقق أمامى ورايته بعينى رأسى اتحاد امتى قلبا وقالبا على طلب الاستقلال التام ، وهذا ماكنت أدعو اليه خصوصا وقد وضع المسلم يده فى يد اخيه القبطى وكلهم ينادى بصوت واحد بلادى بلادى .. » (١٣) .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب فى جمع غفير من المسلمين يحتفلون بعيد راس السنة القبطية ينشد :-

كلانا على دين به هو مؤمن

ولكن خذلان البلاد هو الكفر

ويعلق الدكتور محمد حسين «بنظرته المتشيعة للجامعة الاسلامية» على الانتاج الادبى اثناء ثورة ١٩١٩ «تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت

صوت الدين بعد ان قام بنصيب كبير فى اشعال نارها ، وانحصر كلام الناس، فى مصر ، ولم ينج من ذلك شاعر كشوقى تميز شعره الوطنى بالطابع الاسلامى ..» (١٤) . وكتب زكى مبارك فى العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعى الله العهد الذى كانت موسيقانا فيه (مصر للمصريين) نضر الله وجه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ » . (١٥) .

و «مصر للمصريين» شعار ترددت اصداؤه منذ الثورة العرابية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمقراطية » . رفع أولا فى وجه الأتراك والجراكسة المسيطرين على جهاز الدولة جيشا وادارة ، وفى وجه النفوذ الأوروبى الذى أخذ يتغلغل فى الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل . ثم رفع فى وجه الاحتلال البريطانى للتحرر من التبعية الأجنبية ، وكان يعنى التخلص من الاحتلال الأجنبى من جهة ، والتخلص من الاستبداد الشرقى من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعنى النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحرية معا (١٦) .

الثورة باقلام معاصريها :

كتب الدكتور احمد امين يصف نشاطه فى ثورة ١٩١٩ «على كل حال انغمست فى السياسة واشتركت فى المظاهرات التى ترمى الى التقريب بين الأقباط والمسلمين ، فكنت أتلمس المظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتى أصطحب فيها قسيسا بملابسه الكهنوتية ، ونحمل علما فيه الصليب والهلال ونحو ذلك من الأعمال .. » (١٧) . ويصف الدكتور حسين فوزى أيام الثورة واجتماعات المساء بالازهر وتداول الخطب الوطنية « فى ليلة من تلك الليالى التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الاكليروس القبطى يتداولون المنصة ، انهاضا للهمم وابقاء للشعلة المقدسة — كانت التعليمات قد القيت الينا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة ..» (١٨) . وكتب فخرى عبد النور فى — مذكراته « منذ اللحظة الاولى التى دق فيها سعد (زغلول) ناقوس الحركة الوطنية ، برز اتحاد عنصرى الأمة — المسلمين والأقباط — بروزا غطى على كل مظهر سواه . ففى المظاهرات كان علماء الازهر وقساوسة الأقباط يسيرون فى المقدمة جنبا الى جنب ، والاعلام ترفرف فوق رؤوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفى الازهر والمساجد الكبرى فى القاهرة والمدن والقرى ، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة ، بل لقد كان القساوسة أنفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التى كانت تقام فى المساجد ، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التى تقام فى الكنائس . وكان الخطباء بالكنائس فى الأعياد القبطية من المسلمين ، كما ان الخطباء بالمساجد فى الأعياد الاسلامية من الأقباط . هذا المظهر كان أبرز كسب

للحركة الوطنية المصرية وهى لم تزل بعد تخطو خطواتهـا الأولى • ولقـد حققت له ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله .. » (١٩) . ويذكر سلامه موسى أن لم ينجح خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة يتبادل شبابهم الخطابة فى الكنائس والمساجد • وعند تقييمه لمنجزات الثـورة أشـار الى ثلاثة ، هى الوحـدة الوطنية وتحـرر المرأة والنهضـة الاقتصادية « وأولها الاكبـار العظيم للموقف الذى اتخذه الأقبـاط ورفضـهم أية مساومة مع الانجليز بشأن حماية الأقليات .. » (٢٠) .

وعلى العموم فانه يندر أن يوجد كتاب أو حديث تعرض لاحداث هذه الفترة الا ووضع فى مقدماته هذه النقطة ، ولا يكاد يوجد كـاتب تحدث عن ذكرياته خلال أحداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة الاخـاء بين القبط والمسلمين ، كموقف نضـالى سـاهم فيه الجانبـان بجهدهم جميعا . وهذا يوضح الى أى مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا الامر ، والى اى مدى وصل اعتزازه بما انجز من نجاح بشأنه . ولهذا أسبابه المتعلقة بالظروف السـياسية للثـورة ، وبالنمو الحضـــــارى للجماعة المصرية الوطنية .

رد الثورة على دعاوى الانجليز :

لقـد سـبقت الاشـارة فى الفصل السـابق الى اعتياد السياسـة البريطانيـــة الطعن على الحـــركة الوطنيـــة المصرية بتهمـــة التعصب الدينى ورميها بتهمة التخلف والمعـاداة للمسيحية • وكان مجمـل القصد من ذلك ايجاد التبرير المعنوى لبقاء احتلال مصر ، وهو تبرير يسيغه الرأى العام الأوروبى عامة ، سواء بالنســـبة لذوى الاتجـــاه المسيحى الذين تستعديهـم دعوى التعصب الاسلامى ضد المسيحيين ، أو بالنسبة لذوى الاتجاه العلمانى الذين تستعديهم دعاوى التعصب الدينى عامة ، وهو دليل لديهم على تخلف الشعب تخلفا قد يحق معه بقاء احتـــلاله • كما كان القصد أيضا خلق الخلافات الطائفية فى مصر او تعميق الموجود منها بحيث يستحيل مقـاومة الاحتــلال بتجمع شعبى واحـد أخذا بسياسة « فرق تسـد » ، وبحيث يسـتحيل بنـاء المؤسسات السياسية المدنيـة ، سـواء أجهزة الدولة وسلطاتهـا أو تنظيمات الاحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد القيت فى وجه ثورة ١٩١٩ ذات التهمة فى البـداية ، وأريـد بها أن تطمس حقيقة الحركة السياسية فى مصر . ويبدو من تتبع أحاديث رجـال الوفد المصرى فى باريس بعد سفرهم لاثارة القضـية المصرية أمام مؤتمر السلام بفرساى ، كما يبـدو من الأسـئلة التى يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، أن هذه النقطة كانت دائما موضع الشـك أو

اليقين ومحل «التحقيق» ، نفيـا أو اثباتا لمـا أثارته الدوائر البريطانيـة بشأنها .

وفى اجتماع لسعد زغلول بالصحافيين الانجليز والامريكيين ، أعد خطابا (القاه عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر «ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم راوا راى العيان ان مسيحى مصر ومسلميها متحدون اتحادا متين العرى ، وان المسـيحيين كانوا فى مقـدمة القائمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين أوائل شهداء رصاص الجنود البريطانيـة . وانكم لتجندون اليوم بين أعضاء الوفد المصرى الذين يتشرفون باستقبالكم اليوم فى ضيافتهم خمسـة من المسـيحيين ، وقـد كان قسوس الأقباط يقومون بالدعوة الوطنيـة فى جميع جوامع القاهرة وعواصـم الاقاليم وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك فى الكنائس ...» (٢٢) . وكان ويصا واصف وواصف بطرس غالى من اعضاء الوفد المصرى ، هم من يشرفون على اعمـال الدعاية للمطالب الوطنية فى باريس (٢٣) . ويرجع ذلك الى مايعرف عنهمـا من اتقانهما الفرنسية ثقافة ولغة . وحرص واصف غالى فى خطبه على القول «لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد . هـو دين الوطنية» (٢٤) . ولايكاد يمكن حصر ماكتبته الصحف المصرية وماتردد على السنة رجال السياسة ، من ان الاستعمار اتهم الحركة المصرية بأنها حـركة دينية ، وأن الشواهد القاطعة كانت تكذبهـم . ومن البديهى أن الحركة الدينية ليست «تهمة» ، ولكنها وصف يحاول اعداء الثورة الصاقه بها ، لتنفير القبط عنها وصدع الوحدة الوطنية وخلق الخلاف الطائفى .

واذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف ــ رغم كل الظواهر السابقة ــ عن الصاق تهمة التعصب الدينى بالحركة المصرية ، زاعمة ان الاقباط انضموا اليها خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم (٢٥) ، فالحاصل أن هذه التهمة التى قصد بها الوقيعة ، لم تعد تثار بشكل جدى أو بالأقل بشكل ناجح بعـد أن كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشـارة ، وكان القبط أنفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة . وبدا ذلك للرأى العام العـالمى فى غير غموض . كتبت صحيفة برليزيرمن تسيتونج الالمانية عن اسباب ثورة مصر « لم تكن الاسباب الدينية كمـا قيـل ، ولم يقلد المصريون الآسـيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فأصبح مسيحيو آسـيا يهـابونهم جميعا .. وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الاسلامية الكبرى (الازهر) فى القـاهرة (باريس الشرق كما سماها أحد الانجليز) ، ومع ذلك لم يكن الازهر غير مركز التسـامح الدينى ، ففيه تآخى المسلمون مع غيرهم من مواطنيهم ، وفيه خطب قسوس النصارى وأحبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التى يعمل لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن أن تكون دينية ، ان المسلمين فى العالم كله قد هاجوا ضد قرارات الحلفاء التى كانت تتداول يوميا

بشأن تركيا ، فلم يكن قلق مسلمي مصر على مصير الخلافة الاسلامية بموقف لحركتهم القومية .. » (٢٦) . وكتب مراسل صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية فى القاهرة يقول ان المسلمين والاقباط قد التفوا « حول سعد الفلاح ، سعد المسلم الذى كانت أجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بالهلال مما لا نظير له فى اى بلد اسلامي آخر .. » (٢٧) . وكتب هانز كوهن ذو النزعة الصهيونية فى كتاب «تاريخ القومية فى الشرق» عن مصر ، « ان اكثر الاحداث جدارة بالملاحظة فى ثورة ١٩١٩ هو الاخاء بين المسلمين والقبط المتحدين بهدف موحد لبعث أمة جديدة ، وكان القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغلول ، كما كانوا من بين الضحايا الاول لقومة مارس ١٩١٩ ..» (٢٨) ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الاقليات فى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الاقليات لم يعد ضروريا ، فمنذ الحرب العالمية يعيش القبط فى أحسن الظروف مع المسلمين .. » (٢٩) .

لذلك يلاحظ أن لجنة ملنر عندما اتت مصر لبحث الموقف المصرى ، ولتشمل الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية عليها ، وجهدت فى التنقيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت فى وقت مبكر بذور الخلاف داخل الوفد المصرى بين « المعتدلين » و « المتطرفين » ، عجزت اللجنة عن أن تجد ظلا من خلاف يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط ، ويسمح بصدع الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن السياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم فى ازكاء التفرقة . وأتى تقرير اللجنه خلوا من اية اشارة لهذه النقطة .

وقد وثق المصريون من انفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى ، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستغنوا عن أى احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن أن يسمى « بالمسألة الطائفية » من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسى ، وبدوا فرحين واثقين كانسان وجد نفسه وامن ظهره . ولكن بقى عملهم النضالى توثيقا لعرى الامتزاج بين فئات الشعب ، ويقظة وحذرا تجاه اى حادث يراد استغلاله فى هذا الشأن ، أو شبهة ترد على لسان ، أو خبر يأتى من الخارج . وكان سينوت حنا بعد عودته من باريس فى سبتمبر ١٩١٩ قد اعتاد أن يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن اشارة الى أى مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع الا عنوانها ، أما متن الحديث فهو دائما يتعلق بمناقشة الاحداث السياسية العامة الجارية ؛ وموقف الوفد منها وتقد سياسة الحكومة ، والانجليز بشأنها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملنر ، وكان يوقعها باسمه مقرونا بعبارة « عضو الوفد المصرى

والجمعية التشريعية » . ولم تتضمن مقالاته اشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبه رئيسا للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط اشارة الى هذا التعيين والى ان القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين . وهاجم يوسف وهبه على انصياعه لهذه الوقيعة كما ستجيء الاشارة اليه . وكان ذلك ايضا هو الطابع العام لصحيفة مصر ، طابع كونها منبرا للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف المناصرة للوفد ، وليست منبرا للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية كلها ، واتفقة حذرة حريصة على الا «تخلق الشر من جذور ميتة» (٣٠) ، بالافراط فى الحديث عن هذا الأمر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضى التعرض له فتعالج بما تستحق من انتباه : ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقسوس يتحدثون فى الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الامر بما يناسب الاحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطنى العام ، ويكفى وجودهم معا مظهرا لا يخيب اثره عن ترابط المنصرين ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات، وتبعد الصفة الطائفية عن مجال النشاط السياسى والاجتماعى .

وقد حاولت الدعاية الانجليزية أن تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ فى المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير فى المساجد والكنائس ، دلالة على ان الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة ، بصرف النظر عن الاسلام او المسيحية . فكتبت صحيفة « الاهالى » التى يديرها محمد عبد القادر حمزة (وكانت صحيفة وطنية معتدلة) تقول « اعتادت الاقلام السياسية أن تضرب على نغمة التعصب الدينى فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فاذا هتف مناد باسم الوطن قالت تعصب دينى . وان اجتمع قوم لاعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور التعصب الفريزى — تعنى الدينى ، وان طالبوا حاكميهم بتحقيق آمالهم وضمانة الفوز فى مصيرهم ، سقطت السماء على الارض وتبدل الليل نهارا واصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لايستحقون الا أن يعيشوا مستعبدين . حبذا التعصب يرمى الى حب الوطن — وهو من الايمان — والى طلب الحياة المجيدة ، والى تعريف ان اليد العليا خير من اليد السفلى والى جعل شعار الوطنيين المساواة على اكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها .. تعيب الاجبشيان ميل (صحيفة انجليزية تصدر فى مصر وتؤيد الاحتلال) حركتنا بانتظام رجال الدين فيها ، ولا تحسبهم جزءا من الأمة يهمهم ما يهمها وينالهم خيرها وشرها . ان انتظامهم فيها خير كفيل بسيرها فى سبيل التعقل والحكمة ، لأن الدين — وهم حراسة — لا يعنى بشىء أكثر من عنايته بالتفكر والتعقل .. » (٣١) . وهكذا نبهت « الأهالى » الصحيفة الانجليزية الى السبب الدنيوى لوجود رجال الدين فى الثورة ، والى الأثر العملى — حسب رأيها — لهذا الوجود وهو التعقل والحكمة .

التكوين الوطني للجماعة المصرية :

والحاصل أن مصرية الحركة الوطنيه ، لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطا مقصودا به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالعة شواهد هذه الفترة يوضح أنها كانت اتجاها يستمد اساسه الرصين من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصريا ، ومزج الاهالى فى كيان سياسى واحد وايجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الاهلين . وكان أساسها لدى المثقفين واصحاب الاستنارة الفكرية ، هو الرغبة فى تكوين الجماعة السياسية على أساس قومى يكون اكثر الصيغ ملاءمة للتطور المأمول . وكان أساسها لدى أصحاب التفكير الدينى التقليدى هو تأكيد السماحة الدينية التى ينطوى عليها الاسلام أو مسيحية القبط . ويلحظ من شواهد هذه الفترة أن غالب المصريين قد وجد نفسه فى عبارة « الوطنية ديننا » . واذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة ، فقد أطرد استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحريه » و « دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، وتلقف الجميع عبارة سينوت لتكون عنوانا عليه كاسمه ، واصبحت «ماركة» العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لابد له أن يبدأ بها ثم يلتوى كيف شاءت له المهارة .

وبهذا كانت «الوطنية ديننا» لدى البعض تعنى الوحدة ضد الاستعمار، ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين اساسا للتحضر والتنوير وللمنطق العلمى الحديث فى الحياة ، ولدى غيرهم برهانا على التسامح الدينى ، ولدى اخرين اساسا لبعث مصر واثباتا لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصرى . وتجمعت كل هذه الروافد فى الجماعة المصرية أو فى فكر الفرد الواحد ، لتكوين نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة فى الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد، حسب تكوينه التاريخى والثقافى ومصالحه . وبدا الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وانجز فى ذلك نجاحا وجده خليقا بالفخر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز فى كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة : صحفا كانت أو خطبا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية .

كان الوفد يصدر التعليمات الى قواعده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الوحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسين فوزى ، وكما يكتب سعد زغلول الى عبد الرحمن فهمى يطلب اليه أن يؤكد للامة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين(٣٢)، وكما يظهر من تربص الصحف الوطنية والمظاهرات لأى محاولة لاثارة الشقاق ولو بالشائعات ، تربصها أن يقضى على هذه المحاولة فى مهدها . وهذا هو المغزى السياسى العملى . وكان الدكتور أحمد امين مثلا بطبيعته العازفة عن النشاط السياسى العملى وبنزعته المستنيرة الى القضايا الحضارية العامة ، يختار من نشاط ثورة

١٩١٩ ، « المظاهرات التى ترمى الى التقريب بين الاقباط والمسلمين » .
وهذا هو المغزى الحضارى والعلمى .

وكان الشيخ محمد شاكر الذى نشط فى أحداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاة السودان فى بداية القرن ثم وكيلا للجامع الأزهر ، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفى ، يرى ان ثمه آصرة تجمع المسلمين جميعا برباط الدين « ويهدف فى نضاله الى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصبة متحدة ، نايا بهم عن مذهب القوميات الذى رآه رحمه الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال ، وهى امتداد لفكرة الجامعة الاسلامية التى نادى بها السيد جمال الدين الافغانى .. » (٣٣) ، ولكنه وجد فى ثورة ١٩١٩ أن « الفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والاقباط وجمعتهم فى حركة أهلية واحدة . » (٣٤) ، وبدأ يؤكد على فكرة التسامح الدينى . ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبى عليه السلام بمارية القبطية ، وان القبط بهذا الزواج صاروا أصهارا للمسلمين (٣٥) ، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى اوصى به النبى المسلمين بالقبط خيرا لأن لهم فيهم نسبا يرجع الى امومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أبى العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزتكلونى « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق مادامت يد الامام آخذة بيد القسيس» (٣٦) . بمعنى انه ارتباط بين دينيين . ويتحدث ويصا واصف عن « الاسلام دين الشورى » (٣٧) ، ومرقس حنا فى بعض كتاباته عن الشورى فى الاسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ «الدين» بمعنى « الجامعة » كسينوت حنا عندما يقول « الوطنية ديننا » وعبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا اصبح دينا قويما والدين لا يحتمل التأويل والتحويل » (٣٨) ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كبيان الوفد عندما يقول « الاقباط والمسلمون لا يدينون الا بدين واحد هو دين الحرية والإستقلال » . (٣٩) .

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية يردها الى التكوين التاريخى للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدا يصل الى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكاته من قانون الوراثة ، كويصا واصف فى بعض كلماته ، أو يرد مفهوم الجامعة الوطنية الى التكوين النفسى الواحد — رغم اختلاف الدين — للمصريين جميعا مثل عاطف بركات ومرقص حنا ، أو يردها الى الامتزاج والتآلف الانسانى العام مثل مرقص فهمى .

يذكر ويصا واصف « لا يوجد شىء فى دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطنى والجنسى فى دوائر أصغر .. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التى هى عامل فى تطور الشعوب لا تقل اهميته عن عامل الدين .. » ، ثم يتكلم عن المصريين قائلا « لقد طبعنا روحنا على كل

مبدأ وكل أمنية من مبادىء البشر وامانيه ، فموسى قد استمد من قساوستنا مبادئه التى قلبت العالم راسا على عقبه ..وفى ذلك تفسير للهمة التى اتخذ بها شعبنا المصرى .. دينا له رغم الاضطهادات الرومانية الفظيعة .. ومما هو ثابت فى التاريخ نعوذ مدرسة الاسكندرية الوصنية وبعدها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الآن كأنها الراس المفكر للمسيحية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدينة العربية الاسلامية ، والى جامعاتنا يأتى الوف من الأجانب لتلقى مبادىء الاسلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون فى بلد اسلامى جامعات مثل جامعاتنا .. ولو سمح لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين للامدة ارسالياتنا فى اوروبا .. » (٤٠) ، ويقول ايضا مؤكدا على وحدة التاريخ المصرى منذ القدم « ان هذا الشعب المصرى لأنه ابدى فى مصريته وشخصيته أعلق قلبا بأمانيه من كل شعب ، وانه لم يتراجع أمام ديوكلسيان واعتنق المسيحية برغم الاضطهادات الفظيعة التى انزلها به الرومانيون .. ذكرت لحضرتكم ذلك فلانه درس سام ينطق به تاريخنا القومى ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمأنينة على مستقبلنا .. » (٤١)

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظرا لمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطى ، وانما هى شعب واحد وعنصر واحد .. » فى المبدا والمنشأ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضافرت على ان تجعلنا كذلك .. » ، ثم يقول « كم على المسلمين من النذور لمار جرجس والست جميانة ، وكم على الاقباط من النذور للاولياء المسلمين » . ويذكر مرقس حنا اننا أبناء أبطال الجيوش التى دوخت أوروبا وابناء من حاربوا الوهابيين وابناء رمسيس وابطاله وابناء العرب الشجعان (٤٢) . ويجنح مرقس فهمى الى المعيار الانسانى العام يقوله « من الخطأ أن يقال أن هذا يوم (عيد) القبط . وذلك يوم المسلم ، فكلاهما يوم كل انسان ، بقدر جهاد الانسانية وفضائلها ، ومايقدمه عظام الرجال من الضحايا لنفع جماعاتهم ، بل الناس أجمعين . » (٤٣) .

وليس يعنى ما سبق جميعه ان كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يدافع عنه ضد غيره من المفاهيم ، وان حسم هذه النقطة يحتاج الى دراسة تفصيلية أدق لكل منهم ولمكونات تفكيره الخاص وحدوده . ومايحدث عملا أنه عندما تلتقى الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب أو المتكلم فى استعمالها كلها للتأثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد .. الخ . والدلالة الأساسية من العرض السابق انهم كانوا جميعا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعا من مكونات الرأى العام المصرى فى عمومه

وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم مايتلاءم مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلاءم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها . والحقيق بالتسجيل أن أيا من القبط أو المسلمين لم يتبين مفهوما معينا في مواجهة الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة بشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمهور مشاعا بينهم ايضا .

وفى ١١ سبتمبر ١٩١٩ حل عيد النيروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع ان يكون الاحتفال به احتفالا قوميا عاما . قالت صحيفه النظام التى يصدرها سيد علي « النيروز عيد الامة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرسمى بالعيد ى دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينهما برئاسة فتح الله بركات . وقال مرقس حنا « لنا اعياد قوميه وطنية أربع ، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النيروز . » ، وقال عاطف بركات أن عيد النيروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التى عليها حساب الامة فى زرعها وقلعها .. » ، والقى الشيخ محمد عبدالمطلب وغيره قصائد كثيرة ، وأرسل المحتفلون برقية لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسميا كل عام . وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان فى موعد قريب ، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وبتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا ايضا . وتكرر ذات الاحتفال فى الاعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح فى ٧ يناير ، طالب عمال العنابر باعتباره عيدا للامة جمعاء ، وطالبت صحيفة « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النيروز عيدين عامين نحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة اقاموها (٤٤) ، وقد يجوز القول بأن ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها ، أما أن يصل الأخاء والامتزاج الى كافة شئون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعدا اعمق ورغبة أكثر اصالة فى الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية .

الجهد المنظم الواعي للوفد المصرى :

لم يكن يمكن أن يبلغ النجاح فى ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذى بلغه ، ولا ان يكتب له الاستمرار ، بغير الوفد المصرى ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذى لعبه الوفد كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحول ما انجزت ثورة ١٩١٩ وما لم تتم انجازه . ولكن مالا يكاد يوجد خلاف بشانه هو دور الوفد المصرى وفاعليته فى مزج قوى الأمة المصرية وانشاء الجماعة الوطنية فى مصر على اساس وطيد . وبلغ الوفد فى هذا الامر من

النجاح ما يعلو اى أمر آخـر . واذا كان هـذا هو كل ما اتى به الوفد وثورة ١٩١٩ فكفى به مغنما . اذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، وأقامها على اساس من العقل رشيد ، وقدر للامر ما يستحق من خطورة وما يفضى اليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستنارة السياسية التى جهد فى ارسائها آباء التنوير المصريين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التى يرزح المجتمع من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجح على كل ما عداه ، فأفلس مؤامرات الاستعمار وارسى أسس الدولة والتنظيمات القومية فى المجتمع ، ومكن للتطور الاجتماعى والاوضاع الطبقية ان تتبلور على أسس واقعية غير مشوبة . ويمكن القول باطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة ، انه لولا جهد الوفد فى هذا الميدان ، لما وجد الانجليز انفسهم مضطرين الى الغاء الحماية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستورى النيابى لسنة ١٩٢٣ بالصورة التى وجد بها . وكان هذان الامران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك فى ايجابيتهما ، وحصانة لا شك فى أهميتها بالنسبة للتطور السياسى والاجتماعى فيما تلا ذلك من أعوام .

واذا قيل بحق أن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الدينى المتعدد ، وان امتزاجهم التاريخى الطويل هو سبب هذا النجاح ، وان اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له ، فان من الحق ايضا أن كان للجهد الواعى المنظم للتنظيم السياسى فاعليته فى تأكيد التماسك والامتزاج وفى انضاج الاسس الموضوعية القائمة . سيما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض ، وليس فى التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصى بذاتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترابطها خليقا بألا يدوم ، ويمكن أن تعصف به العواصف ازاء الجهد الواعى لأعداء الثورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولموجبات هذا التوحيد ، والمحذرة من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كمؤسسة سياسية بنى على نسيج مصرى جامع . وتكونت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنية وحده بصرف النظر عن الدين . وكان هذا خير عاصم له ، وكان أدعى للاقتناع وافعل فى احساس الجميع بالانتماء الواحد ، من أى شىء آخر ، برنامجا كان أو خطة سياسية او حديثا أو مناورة أو دعوة . والحاصل أن كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه ، وللتكوين الفكرى لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لذلك اثره الكبير فى صياغة هذه المؤسسة السياسية على مبدأ الاستنارة والمواطنية . والحاصل أيضا ان كان للقبط فى هذا الشأن مبادرة

سجلتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا ويصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود فى قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية : « هناك سبب دخيل للمحبة التى يكنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هى العامل الوحيد الذى جذب اليه تأييد الوطنيين المصريين ، وجعل الاقباط والمسلمين على السواء يلتفون حوله .. ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هى أسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم (زغلول) .. ويعلق الاقباط منذ أن نفى سعد فى اربطة الرقبة شريطا أسود يعلوه صليب ، ويعرض الباعة فى الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعدا! .. وفى مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون اغنية مقفاة بكلمات (سعد) أعنى السعادة .. ان مكانة سعد من الشعب هى مكانة القديس وانه ليمثل مصر الأصلية » (٤٥) .

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط فى الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين فى نادى رمسيس الذى يضم كبار الاقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى المعتمد البريطانى فى ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصرى ، ذهب فخرى عبد النور فقابل على شعراوى ، ثم عاد الى نادى رمسيس يحكى للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور أن اسماء اعضاء الوفد وردت فى عرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطى واحد ، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور وويصا واصف وتوفيق اندراوس للذهاب الى سعد ، وعرضوا على سعد هذا الامر فرحب بفكرتهم وتحدث معهم فى اختيار أحد كبار القبط عضوا بالوفد ، فاختاروا واصف بطرس غالى لثروته وثقافته وجاهه . وتحمس توفيق اندراوس قائلا لسعد ان الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد أن يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التى شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فحلفا اليمين مع حمد الباسل فى جلسة واحدة فى ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سأل جورج خياط سعدا : « ماهو مركز الاقباط وما هو مصيرهم بعد انضمام ممثليهم الى الوفد » فأجاب سعد : « اطمئن ، أن للاقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة » . (٤٦) . ولا يلحظ ان سعدا تردد فى هذا الامر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط عن ذكاء سياسى أراد به اسقاط الزعم الانجليزى عن تعصب الحركة المصرية ، ولكن أساسها رصيد الاستنارة الاجتماعية التى كانت سمة اساسية فى فكر سعد زغلول وفى ماضيه السياسى (٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية فى مثقفى حزب الامة كلطفى السيد وعبد العزيز فهمى ، كما كانت بعض سمات القسم المستنير من رجال الحزب الوطنى ، والمهم أن تم ذلك جميعه

قبل اشتعال الثورة الشعبية فى ٩ مارس ١٩١٩ ، ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث اى صدع فى جسم الامة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا منسجما مترابط الصفوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحبط حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التى قام بها المجتمعون بنادى رمسيس وسعد زغلول فى هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن ان يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، لو انفجر بركان الشعب ، قبل أن ينضم من القبط احد للوفد ويطمئنوا لموضعهم فيه وفى الحركة الوطنية ، وقبل أن تطمئن الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العثار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت ،والانفجارة فاجأت الجميع والنفوس ثائرة ، والتلقائية لها اثر غير محسوب ، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداها . والحق ان بناة الوفد استطاعوا من البداية أن يعدوه اعدادا صالحا لاستقبال الجماعير المصرية جمعاء فى مارس . وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداها .

وقد سافر مع الوفد الى باريس فى ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ، وسافر مع الوفد كمستشارين له ويصا واصف وعزيز منسى وعلى حافظ رمضان . وفى باريس ضم ويصا واصف الى عضوية الوفد (٤٨). والذى يلحظ فى مذكرات محمد كامل سليم (٤٩) ، أن كان سينوت حنا وويصا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقات سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » فى قيادة الوفد من أعضاء حزب الامة القديم وممن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الاحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى أو مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصرى .

وكان ذلك برهانا ناصع الدلالة على أن التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كان واقعا فعليا ، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى ، وقد صدق فى العلاقات التنظيمية للاعضاء ماذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية للاعضاء كلهم . وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادى وعلاقته باعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسئوليات بداخله سياسيا واداريا وماليا . والحاصل أن الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهادنه مع الانجليز ، كان مؤمنا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكوين الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية . ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من اعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط اى موقف

بحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد خلافات سياسيه فى مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد اولا من سعد زغلول وعلى شعراوى وعبد العزيز فهمى ومحمد على علوبه وعبد اللطيف المكباتى ومحمد محمود واحمد لطفى السيد، وكانوا جميعا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الاخيرين ، ثم ضم اليه على التعاقب حمد الباسل واسماعيل صدقى ومحمود أبو النصر وسينوت حنا وجورج خياط وواصف غالى ومصطفى النحاس وحافظ عفيفى ، ثم حسين واصف وعبد الخالق مدكور وكان الاثنان الأخيران وسينوت حنا من اعضاء الجمعية التشريعية . ثم فصل منه اسماعيل صدقى ومحمود أبو النصر ، وضم اليه ويصا واصف وعلى ماهر .

وانشق على الوفد فى ابريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل فى قيادته ، وهم على شعراوى ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف المكباتى واحمد لطفى السيد ومحمد على علوبة وعبد العزيز فهمى وحافظ عفيفى وعبد الخالق مدكور وجورج خياط . وبقى مع سعد من اعضاء الوفد مصطفى النحاس وواصف غالى وسينوت حنا وويصا واصف وعلى ماهر . وكان عدلى يكن رئيس الوزراء ، وشاء أن يقضى على الوفد واعمل اجراءات القمع فى الوفديين ، واحال الموظفين منهم الى مجالس التاديب ، ومن هؤلاء محمود فهمى النقراشى وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور نجيب اسكندر وزكى جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد واحمد محمد خشبة . واعد وفدا رسميا لمفاوضة الانجليز يتكون برئاسته وعضوية حسين رشدى واسماعيل صدقى ومحمد شفيق واحمد طلعت ويوسف سليمان وهم وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوى وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وابراهيم وجيه واحمد أمين ومحمود فايد ومحمد شريف صبرى وعبد الحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف أصلان قطاوى ويوسف نحاس والياس عوض وغيرهم وفشلت مفاوضات عدلى يكن فعاد الى مصر وقدم استقالته فى ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال انه لابد من القضاء على الوفد المصرى بالقوة ، فوجهت انذارا فى ٢٢ ديسمبر الى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخرى وسينوت حنا وأمين عز العرب ، يأمرهم بالاقامة فى الريف أو النفى من مصر ، فرفض الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فنفوا من مصر ، وأطاع الانذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخرى فابتعدوا عن النشاط ، وبقى من اعضاء الوفد واصف بطرس غالى وويصا واصف وعلى ماهر . فاصدر الاولان بيانا للشعب باسم الوفد المصرى يعلن تصميم الوفد على الاستمرار فى الكفاح . ثم ضم الوفد على الشمسى وعلوى الجزار ومراد الشريعى ومرقس

حنا وعبد القادر الجمال فى يناير وفبراير ١٩٢٢ ، وأصدر بياناته الشهيرة التى توصى الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . وفى ٢٥ يونية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا الى الوفد) ومرقس حنا وواصف بطرس غالى وعلوى الجزار ومراد الشريعى وقدموا الى المحاكمة ، كما اعتقل من الوفديين عبد الرحمن والقيانى وفخرى عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الغرابلى وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصرى السعدى وحسين القصبى والغرابلى ومحمود حلمى وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلى . وفى ٢٧ فبراير ١٩٢٣ القى القبض على المصرى السعدى وحسين القصبى وفخرى عبد النور ومحمود حلمى والغرابلى وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلى الشمسى وسلامة ميخائيل وغيرهم (٥٠) .

وعندما كان الوفد فى باريس سنة ١٩١٩ ، شكلت لجنة مركزية فى مصر رأسها محمود سليمان وابراهيم سعيد ثم مرقس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والابراشى وعلى ماهر وعبد الهادى الجندى وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، واختير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات الهامة . وهكذا كان الامر فى تكوين أية لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة ، وفى كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التى تؤلفها الحكومات المعادية للوفد كانت تصدر عن نفس منطلق المصرية الجامعة الذى فرضه الوفد المصرى على الجميع . وكان من الطبيعى ان اجراءات النفى والاعتقال والفصل والمحاكمة التى تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بمعيار التطرف والاعتدال فى نشاطه الوطنى .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة فى أية ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفى له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء اى تشكيل . ولا يظهر من استقراء الاسماء فى كل مجال — ما أشير اليه هنا كمثال وما لم يشر — ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبقى أساس للاختيار الا الايمان بمبادىء الوفد ومدى الفاعلية فى النشاط وأداء العمل المطلوب . ولا يظهر أن الانتماء الطائفى كان عنصرا فى الاختيار الا فى حالتين اثنتين ، أولاهما دخول واصف غالى الوفد فى البداية كقبطى حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور ، على أن هذه الصفة ما لبثت أن زايلته فور انضمامه الى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويصا واصف ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط أن سيكون

للقبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لغيرهم ، انما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والاسلامية كصفة سياسية عن الاعضاء جميعا ، وأن عبارة أن سيكون للقبط ما للمسلمين تعني ان لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسي ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعني نفي استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما تعيين مرقس حنا وكيلا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأكيد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة ايضا ، اي تعيينه كقبطي ، يعني نفي الصفة الدينية في العمل السياسي ، اذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة المعادية للوفد ، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر لتفرقة الطائفية قبل مجيء لجنة ملنر ، وبلغ هذا النفي مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبه الشاب الوطني القبطي عريان يوسف كما سيجيء .

واذا كان المعتمد البريطاني اللدن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الادارة العليا ، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستسيغ حاكما قبطيا عليها ، فالمشاهد من احداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ماكان يصدر — بسبب حملات النفي والاعتقال — موقعا عليه من غالبيه قبطية او من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفي سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالي وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد ، فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق الا واصف غالي وويصا واصف لاصدار البيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تنقاد باختيارها وبايمانها بالوفد واعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقا لما ترسمه . وذلك دون نظر للانتماء الطائفي لمن اصدرها . والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختياري مصدره الايمان والثقة . مادام الوفد ليس في السلطة وليس له ايا من وسائلها المادية ، بله أن يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديا وسائلها المادية .

وكان سينوت حنا نجما سياسيا وطنيا تألق مع الثورة . كان في الماضي من أصدقاء مصطفى كامل، وظهر اتصاله بسعد زغلول فيالجمعيةالتشريعية ، عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين في رئاستها اذا غاب رئيسها، فكان سينوت ضمن من ايده رغم انه كان عضوا معينا لا منتخبا(٥١)، وقد سافر مع الوفد الى باريس ثم عاد في سبتمبر ، ولفتت مقالاته الانظار كلها اليه واحاطته بشعبية واسعة ، كان بكتاباته لسان الوفد المصري ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملنر ، وساهمت كتاباته في اثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في اكتوبر ونوفمبر ادت الى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عاديا أن تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والتمجيد « للنائب الحر الجريء » بعد كل مقالة يكتبها (٥٢) ، كما كان عاديا ان يعلن

التجار عن سلعهم فى الصحف أعلانا مسبوقا بتقديم التحية لسينوت ، او ان يتصادف مرور مظاهره امام مكان جلوسه فيرتفع الهتاف عاليا له ، وقد ابعدته السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة اسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر ، فودع على الاعناق واستقبل على الاعناق ، وكان من مستقبليه علماء الازهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل أيضا . ومن الداعين للاخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه فى خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا لنقابة المحامين ثم نقيبا لها أربع سنوات (٥٣) . وعرف كفاحه فى ثورة ١٩١٩ وكتاباته وخطبه ذات المنزع الفقهى .

وكان ويصا واصف من صفوة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطنى . ومن أقطاب الوفد المصرى منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة فى مواضع شتى .

وان كل ما سبق فى بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذى ابداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للاصل المشترك ، المصرية الجامعة . وثقة الجانبين فى بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة «مصر للمصريين» بتكوينها الفعلى . فتلاشى كل حذر بعد أن ظهر التجمع الوطنى كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوى الانجليز حول التفرقة والتعصب والتشكيك فى مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا امام نظرية تؤيد ، أو كلام يتدفق فى الصحف او على منابر الخطابة او سياسة ترسم ، ولكن أمام الحقيقة الملموسة ، وهى أن حزب الاستقلال والحرية حزب مصرى جامع ، وهو ذاته نواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته وأفكاره وعلاقاته وتقاليد نشاطه .

تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد أن ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى فى مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يقلقها الموقف الدولى ، واصبح مصدر قلقها الحقيقى كما يذكر الدكتور محمد انيس هو الوحدة الوطنية الملتفة حول الوفد ، وأصبحت خطتها هى ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التى كان هدفها الاساسى الحصول على اعتراف المصريين أنفسهم بالحماية »(٥٤) . وعمل الانجليز على تفتيت هذه الوحدة بسلاحين ، أولهما اصطناع الوقيعة بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحذر الهادىء المستمر للذاتية

القبطية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، وأهم مثل لها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملنر الى مصر ، ان استقالت وزارة محمد سعيد على أثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذى تنادت به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها. وشاء الانجليز ان يفتتوا الاجماع الشعبى الملتف حول الوفد ، والخليق بانجاح المقاطعة ، باثارة الناحية الطائفية .

وفى ٢١ نوفمبر ١٩١٩ أسندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبه باشا، وهو من القبط وكان وزيرا فى وزارة محمد سعيد المستقيلة ، وشكل وزارته نفس أعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفارق بين الوزارتين الا فى الرئيس القبطى الجديد ،وكان المتوقع أن هذه الوزارة هى من سيستقبل لجنة ملنر ويتباحث معها ضد خطة الوفد . وظهر المأزق ، فلو سكت على الوزارة لتحقق جو الهدوء الذى يرجوه الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقيل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطى الذى يرفضه «المسلمون» ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن ان يستغل فى أن القبط راغبين فى الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه أن يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث فى هذه المرة استغلال حادث مقتل بطرس غالى سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالنتين شيرول بصحيفة التايمز «رغم ان المتطرفين المسلمين استاؤوا من وجود قبطى على رأس الوزارة ، غير انهم لايجرؤون على الجهر بذلك خشية أن ينفروا انصارهم من الاقباط ... من المحقق أن يوسف باشا وهبه جدير بأن يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخاتمة الفجعة التى اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠» ثم أوغل الكاتب فى الحديث عن تعصب المسلمين (٥٥) .

وفى ذات اليوم الذى اسندت فيه الوزارة ليوسف وهبه ، نشرت الاجيشبان جازيت تحت عنوان «مركز الاقباط» رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة أسيوط وآخرين ، وجاء فى الرسالة انهم يطلبون من لجنة ملنر النظر فى تعيين القبط فى الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقدر ان تؤتى هذه الرسالة — مع تعيين يوسف وهبه — آثارا سريعة فى اشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط . ولكن قومه القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبه، أفسدت الامر كله . ولم يمض يومان حتى أرسل حبيب شنوده الى الصحف بيانا بأن هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلقت لها أسماء أخرى ليس لها وجود فعلى ، وطالب بالتحقيق فى الامضاء المنسوب اليه ، (٥٦) .

أما بالنسبة لتعيين يوسف وهبه ، فقد أعلنت فورا الدعوة للاجتماع بكنيسة القبط الكبرى ،وحضر اليها حوالى الفين غصت بهم الكنيسة ، وراس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبيرمنهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذى طالب الجمع باعلان براءته من يوسف وهبه ، وحنا الياس ، ولويس أخنوخ فانوس الذى قال انهم انما يجتمعون فى الكنائس والمساجد لانه لاتوجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفى جمعه ، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون . وأرسل القمص باسيليوس عن المجتمعين برقية الى يوسف وهبة ، «الطائفة القبطية المجتمع هنا مايربو عن الالفين فى الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على اشاعة قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول للحماية ولمناقشة لجنة ملنر ، وهذا يخالف مااجمعت عليه الامة المصرية فى طلبالاستقلال التام ومقاطعة اللجنة . فنستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى أجدادنا العظام أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن» . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به انالانجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطى للوزارة يمكن أن يفسر بانه رضاء للقبط او بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان «وهبه باشا لم يمثل فى وقت من الاوقات أمانى الاقباط ولم يشترك معهم فى شعورهم القومى» ، ورغم انه لافرق بين قبطى ومسلم «فان الاقباط يرون انفسهم مضطرين الى أن يتقدموا بصفتهم اقباطا لاظهار شعورهم حيال هذا الحادث، لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل أو هيئة تقبل الحماية أو تساعد على تعضيدها ..» . ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس الكنيسة البطرسية وكثير من كبار القبط منهم نائب رئيس المجلس الملى العام (٥٧) . واصدرت صحيفة «مصر» ملحقا خاصا ضمنته الخطب والرسائل والبيانات التى أصدرها القبط استنكارا لموقف يوسف وهبه . وجرت اجتماعات مماثلة فى الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفى الاقاليم (٥٨) . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لموقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح أن يوسف وهبه عين لانه قبطى ، وطرح ذلك على الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليهاأن تتداركها فى مهدها . وكان الوطنيون القبط يعملون فى العمل السياسى بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن تثار مسألة الانتماء الدينى ، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا . اضطرهم ان يتشحوا بالرداء الطائفى لحظة ليواجهوا الوقيعة «من الداخل». ولاول مرة يتحدث سينوت حنا فى سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته قبطيا ونائبا عن القبط فى الجمعية التشريعية وعضوا فى مجلس أسيوط الملى وفى الوفد المصرى ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبه الذى يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبه عن جماهير القبط وافساد اى

اثر يراد استغلاله من رابط الدين او الطائفة التى تجمع بين يوسف وهبه وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب فى اصطناعها دوليا تأييدا لدعوى ان القبط او بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملنر ، فقال انه يعلن «للعالم» ان يوسف وهبه لايمثل القبط وانهم منفضون من حوله مجمعين على طلب الاستقلال التام ، وأن مسئولية فعله تقع عليه وحده ، «هلا فطنت الى دقة المركز الذى ستضع نفسك فيه اذا فاوضت فى شئون البلاد وانت غير مؤيد لا من الامة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص» (٥٩) . وبذات الدوافع كتب ويصا واصف فى الجورنال دى كير ينبه الى الاهمية التاريخية للكسب الذى حققه المصريون بالثورة «هذه اول مرة قام بها الشعب المصرى قومة رجل واحد فى وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله ... كمصرى اقول لحضرتكم مايجمع عليه جميع مواطنى من قبط ومسلمين : لن تحكمونا بغير البنادق الانجليزية ...» ، ثم قال ليوسف وهبه انه يتحمل مسئولية فعلته «امام السلالات القادمة» وانه لايمثل القبط ولايعبر عن امانيهم (٦٠) .

ويحكى عبد الرحمن فهمى فى رسالة الى سعد زغلول الجانب الآخر من الامر فيقول انه علم أن «الامة القبطية الكريمة» استاءت جدا من قبول يوسف وهبه رئاسة الوزارة «وانها تخشى أن يسبب هذا نفورا بينها وبين الامة الاسلامية» ، فصحب عبد الرحمن فهمى ستة من زملائه الى الكنيسة فى ٢٣ نوفمبر وشاركهم فى تألمهم ، واكد لهم ان لن يحدث اى فتور فى علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القاياتى خطبة فى هذا المعنى . واذ صادف هذا الحادث اعتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلا لها ردا على تعيين يوسف وهبه رئيسا للوزراء (٦١) . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام فى عين الامة واسمى منزلة وقد استحقها باخلاصه وتفانيه .

وعلقت صحيفة « الأهالى » على موقف القبط قائلة ان « انزعج القبط — بارك الله فى حميتهم — خافوا أن يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبه) أن تبرد حميتهم وأن يتخلفوا عن صفوف اخوانهم فى الجنسية ، أو ان يظن المسلمون انهم متخلفون .. هذا شعور حار يغتبط له المسلمون لا لأنهم خامرهم شك فالارتباط والتساند يقينى » ولكنهم اغتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقهم ان يروا هذا التضامن .. » (٦٢) .

والحاصل ان هذا الموقف قد ادهش الانجليز ساسة وصحافة ، وكان المقدر أن ما أسماه المؤتمر الاسلامى سنة ١٩١١ « الافراط فى التضامن » بين القبط ، سيربط جماهيرهم او جزءا منها بيوسف وهبة . سيما أن ثمة

شعورا عاما بأن من يتولى من القبط أكبر المناصب يعتبر « مشخصا لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن » (٦٣) . ولـكن رباط الدين والطائفـة وهـذا التماسك المعروف اتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلا من أن يجذب القبط الى يوسف وهبة ، نفرهم جميعا منـه ، وبدلا من أن يكون التماسـك قوة جاذبة ، أصبح ذات التماسك قوة طاردة ، واعلنوا براءتهم من رئيس الوزراء الجديد .

ولم ينقض شهر على تعيين يوسـف وهبـة ، حتى تربص له شاب فى مقهى « ريش وألقى على سيارته أثناء عبورها ميدان سـليمان باشا قنبلتين انفجرتا واخطأتاه . وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيى الوطن » ، وتبين انه طالب فى كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سـعد من ميت غمر ، اعترف بارتكابه الحادث لدوافع وطنية . وكـان انتماء يوسـف للقبط مفسدا لأية محاولة لتفسير الحادث على أساس التعصب الاسلامى . وجهد البوليس فى البحث عن أيد خفية فعجز ازاء صلابة عريان يوسف سعد وهدوءه وانتباهه ، ولم يظهر التنقيب اية علاقة للجانى بأحد الا زميلين له بكلية الطب هما تادرس المنقبادى وجورج شـحاتة ، قبض عليهمـا ثم افرج عنهما سريعا . وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات(٦٤) . واظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك أن عريان سـعد كان عضـوا فى التنظيم السرى للوفد الذى يتزعمه عبد الرحمن فهمى ، وانه هو من تطوع لاغتيـال يوسف وهبة ، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله ان اقدم مسلم عليه .

سياسة احياء الذاتية القبطية !

لم يكن من شأن هذا الفشـل الذى واجهته السياسـة الانجليزية فى سعيها للتفرقة الطائفية أن يفضى بها الى اليأس السريع . علقت الاجبشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « نقترح الا نعلق عليها اهمية جدية اذ اننا فى بـلاد تغلب فيها عادة العمل اولا ثم التدبر بعد ذلك وانا نشعر ان الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفـكير فى الاحوال بأناة ستنظر اليها فى الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما » . ثم حاولت أن تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد الرئيس الوزراء قائله « أليس من شأن هذا العمل أن يفسر على انه سعى مقصود يراد به توجيـه الانظار الى الفرق بين الاقباط والمسلمين واعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبت بأن هـذا هو الغرض ولـكن يظهر لنا اننـا محقـون فى طرح هـذا السؤال .. » (٦٥) .

وكانت صحيفة « الوطن » تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها . كانت من قبل تؤيد حكومة محمـد سعيد المبغضـة من الشـعب وتهـاجهم المظاهرات التى تشتعل ضده ، « فى أى أمة من أمم العـالم المتمدينة ترى

الغلمان من التلامذة يضعون للوزارات انخطط السياسية » (٦٦) . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت أن تهدىء النفوس وقد أزعجها قيام القبط متكتلين ضده ، وارادت ان تفكك هذا التماسك الذي أريد ان يكون عونا لسياسة التفرقة فصار حربا عليها . واطرد حديثها عن انه لا فرق بين مصرى ومصرى وأنه لا يجب أن تعلق أهمية عادية على اختيار يوسف وهبة ، وان مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه (٦٨) . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « ان الاكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من النسمات العليلة مما ينم عن ضعفها ، وقد يدخل على النفوس بعض الشك فى صلابتها .. » ، ثم خطت خطوة اخرى بقولها انه اذا كان احتجاج القبط مقصودا به الا يستريب الاجانب فى عواطف المسلمين ، فان هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لأنه دليل على أن « نيات المسلمين لم تصف تماما لاخوانهم حتى انهم مازالوا يتربصون بهم الفرص .. » (٦٨) . ثم خطت خطوة اخرى لتشكيك المسلمين فى تصرف القبط تجاه يوسف وهبه ، بقولها انهم لم يحتجوا على يوسف وهبه الا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر الى الأسماء ولا الى الديانات . ثم دعت الى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها أن المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين ، وانبت القبط على موقفهم اذ اظهر المسلمون « انهم اعقل منا واكثر رزانة واصح نظرا .. » (٦٩) .
وبعد أن حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، ارادت أن تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، اذ ارجعت السبب الى المنشورات التى وزعت تتهم يوسف وهبه بأنه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت ان سعد زغلول قاله من أن يوسف وهبة « وزير قبطى » (٧٠) .

وكانت غاية الصحيفة من الامر ، أن تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطى فى الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وأن تقنع القبط بأن المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه فى انفسهم . ويرتبط ذلك بدعوى الانجليز أن القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز (٧١) .

ويمكن باستقراء مادة الصحيفة ، معرفة انها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنقد والتشنيع واساءة التفسير لمواقفهم وآرائهم ، وتأكيد الذاتية القبطية وانماءها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين فى السياسة . وهذه النواحى الثلاثة يمكن ايضاحها فيما يلى :

كانت « الوطن » لا تخفى سياستها المناصرة للاحتلال البريطانى . نشرت فى ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مقالا مترجما كتب عنها فى الاجبشيان ميل ، ورد به ان

« الوطن » أسست من ٤١ سنة وبيعت الى صاحبها الحالي جندى ابراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هي وصحيفة « مصر » ، « لسانا للطائفة القبطيه » ، « اما خطة (الوطن) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة في جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته (مصر) ايضا . واذا كانت (مصر) قد بدلت لونها السياسي فان (الوطن) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة الى جانب مبادئه الأولى .. ولزيادة ايضاح هذه النقطة : ان (الوطن) يريد أن يرى مصر بلادا مستقلة ولكنه يؤمن بالحقيقة الآتية ، وهي انه ليس في قدره المصريين ولا الدول الأخرى أن تطرد الانجليز من مصر ، كما ان احتجاجات الوفد المصرى واحزاب الطلبة وموظفى الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتعاض من الحماية ليست في عرف (الوطن) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا .. والخلاصة أن الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضما الى صفوف الحركة الوطنية » . وتنشر (الوطن) ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفى في وقت كان فيه « خذلان البلاد هو الكفر » كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت (الوطن) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملنر ، ودعت الى عدم مقاطعة هذه اللجنة والى الاتصال بها (٧٢) . وصفقت كثيرا لمقالات مرقس فهمى التى نشرها في صحيفة (مصر) في أوائل أكتوبر ١٩١٩ يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ولحديث نشر في صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية يفهم منه أنه ليس من أنصار مقاطعة اللجنة (٧٣) ، ولأحاديث لبعض الكتاب مسلمين وقبط تؤيد هذا الاتجاه .

ويلاحظ أن (الوطن) لم تكن تهتم في هجومها على قادة الوفد الا بالقبط منهم . وركزت هجومها خاصة على سينوت حنا وويصا واصف . وافحشت أحيانا في الهجوم عليهما ، كالقول بأن سينوت كان في باريس مع الوفد يسعى لمقابلة « السيدات الباريسيات » (٧٤) ، ونشر رسالة ممن تدعى « حنونة بنت دميانة من أسيوط » ، تتهم سينوت بأنه اضاع اموال اليتامى والأرامل (٧٥) ، وتتهمه امام القبط بأنه مجرد مخلب قط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التى تظهر باسمه وانه لا يدرى من أمر القضية المصرية شيئا ، وان قوما آخرين قد « اتخذوه لفيفا (اى انه يحرس ثياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس) » وانه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته في الغنيمة (٧٦) . وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، اتهمته بأنه بذلك يلم المسلمين ويشكك في مستقبل علاقات القبط بهم بعد خروج الانجليز (٧٧) . وحرصت دائما على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائبا عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المنقبادى صاحب صحيفة (مصر) ، الذى حول سياسة صحيفته ضد الاحتلال . اذ بقى

خمسا وعشرين سنة منذ اصدار الصحيفة ظهيرا للاحتلال ثم تحولت ـ سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلابيبها وتحرك معها » ، ثم تقول للمنقبادى انه يوم ينتصر الانجليز فى مصر « يندم صاحب مصر لهجرة أصدقائه الأقدمين (الاحتلال) وارتمائه بين اذرع أصدقائه الجدد (الوفد) » (٧٨) ، وتقول أن المنقبادى يبرر اتجاهه الجديد بأنه «لولا هذه الخطة التى انتجها، خطة المجاملة أو ان شئت المراوغة والمبدأ الذى اتبعه .. وهو مبدأ التظاهر بالغيرة والممالأة لزعماء هذه الحركة (الوفد) ، لأصاب الاقباط من جراء ذلك أعظم الأخطار واكبر الأضرار.. كما حدث فى مقتل الخواجة داوود دقدوق من اعيان الواسطى.. اذا صحت هذه الرواية (٧٩)» وهاجمت (الوطن) يوما القمص سرجيوس وتادرس المنقبادى ثم قالت «هل ينتظر أن امريكا الحرة الغيورة التى يدفع قومها الوفا من الجنيهات للمرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يؤدى بالبقية الباقية من الفضائل(٨٠)» .

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائما ان تقف فى وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين ، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفين والأخرى . واستخدمت فى ذلك كل الحذر الممكن فى امر أساسى وهو ابقاء كل من الجانبين متميزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وأن يبقى بذلك الوجود القبطى الطائفى كوجود سياسى . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك امرا جوهريا لم اعرف مقدار اهتمام القائمين بالحركة الوطنية به ولم تمكنى ظروفى من الوقوف عليه ، أعنى به كيفية انضمام الاقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفتهم أمة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولية ، أم هم انضموا مبعثرين واحد من هنا وواحد من هناك .. » ولا تفتأ تؤكد ذاتية القبط فى انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوقهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث ابيه وكان قد حرم منه وهو بعد فى المهد صبيا»(٨١) . ولما أرسل عبد العزيز جاويش الى وكيل بطريركية القبط يحييه على مواقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول ان تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « ان القبط أحق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن اجدادهم من ستة آلاف سنة .. القبط الذين تحت اسم مصر من أسمهم .. » (٨٢) ، وسياق الصحيفة كلها الحرص على أن يبقى هناك فى مجال النشاط السياسى والاجتماعى قبط ومسلمون .

على ان كل هذا السعى لم يأت بنتائجه فى الوقيعة بين المصريين فى هذه الفترة . سيما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الأقليات فى الوثيقة التى أعلنوها باستقلال مصر فى ٢٨ فبراير١٩٢٢ .

وتلقف هــذا التحفظ دعاة الشقاق ليصوغوه نصــوصا فى دســتور مصر :
فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاســتقلال بغير تحفظات ، الذى يعنى
فى ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشــعب وعن التنظيم القــومى للجمــاعة
السياسية المصرية .

المراجع

(١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٢) المسيحية والقومية العربية . عبادى العبد عبادى ص ١٠٣ . نقلا عن رسالة ماجستير للاستاذ رياض سوريال بشارة « المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر » ص ١٣٧ .

(٣) تربية سلامة موسى ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

(٤) صحيفة الأفكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٥) مذكرات فخرى عبد النور . المصور ٢٨ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٦) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٧) الصحف اليومية : الوطن ، مصر ، الافكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٨) صحيفة الوطن اول ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٩) المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر لرياض سوريال ، الأقباط فى القرن العشرين . الجزء الثالث ، رمزى تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .

(١٠) صحيفة وادى النيل ٢٠ مايو سنة ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(١٢) صحيفة الأفكار ٢ فبراير سنة ١٩٢٠ .

(١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت اليها من الدكتور نصر فريد من برلين فى ١٧ نوفمبر ونشرت فى ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ وذكر بها الدكتور نصر أن المرحوم محمد فريد كلفه بارسالها قبل وفاته .

(١٤) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر . الدكتور محمد حسين . الجزء الثانى ص ١٣١ .

(١٥) البدائع . الدكتور زكى مبارك . الجزء الأول ص ١٨٧ ، مقال نشره فى ١٣ مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسى .. طارق البشرى . مجلة الطليعة عدد مارس سنة ١٩٦٦ .

(١٧) حياتى . الدكتور أحمد أمين ص ١٨٥ .

(١٨) سندباد فى رحلة الحياة . الدكتور حسين فوزى ص ٩٨ .

(١٩) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٠) تربية سلامة موسى . ص ١٥١ ــ ١٥٧ .

(٢١) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح ص ٣٦ .

(٢٢) المرجع السابق (مع الوفد المصرى) ص ٥٢ .

(٢٣) مذكرات فخرى عبد النور .. المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٤) المسألة المصرية والوفد . محمود أبو الفتح ص ١٥٦ .

(٢٥) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٢٦) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٢٧) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

(٢٨) The History of Nationalism in The East. Hans Kohn. p. 206.

(٢٩) هانزكوهن . المرجع السابق ص ٢١٤ .

(٣٠) صحيفة وادى النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٣١) صحيفة الأهالى ٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٢) دراسات فى وثائق ثورة ١٩١٩ . الدكتور محمد أنيس . ص ١١ .

(٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبد الغنى حسن . ص ١٢٤ .

(٣٤) حديث للشيخ محمد شاكر مع مراسل صحيفة البتى باريزيان . صحيفة وادى النيل ٧ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٣٥) صحيفة النظام ١٧ سبتمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٦) صحيفة مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٧) مذكرات فخرى عبد النور . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٣٨) صحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٩) صحيفة وادى النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٤٠) صحيفة النظام ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب القاه ويصا واصف للصحفيين الانجليز .

(٤١) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ نقلا عن الجورنال دى كير .

(٤٢) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩١٩ .

(٤٣) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ .

(٤٤) صحيفة الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ .

(٤٥) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

(٤٦) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ ·

(٤٧) سعد زغلول وفكره السياسى المرجع السابق ·

(٤٨) مع الوفد المصرى · محمود أبو الفتح · ص ١٠ ·

(٤٩) نشرت في صحيفة الأخبار على أيام متتابعة فى مارس سنة ١٩٦٩ ·

(٥٠) ثورة ١٩١٩ ، عبد الرحمن الرافعى · فى أعقاب الثورة · عبد الرحمن الرافعى الجزء الأول · ص ١١ ، ٢٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخرى عبد النور بمجلة المصور ·

(٥١) صفوة العصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر · زكي فهمى ص ٤٥٦ ــ ٤٥٧ ·

(٥٢) صحيفة مصر ، أكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٥٣) صفوة العصر ·· المرجع السابق ص ٣١٤ ــ ٣١٥ ·

(٥٤) الدكتور محمد أنيس ·· المرجع السابق ص ٥١ ·

(٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٥٦) الصحف اليومية فى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٥٧) صحيفة الأهالى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٥٩) صحيفة مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٠) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦١) الدكتور محمد أنيس · المرجع السابق ص ٥١ ، ١٥٨ ·

(٦٢) صحيفة الأهالى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٥) صحيفة مصر ، صحيفة الأهالى ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٦) صحيفة الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٧) صحيفة الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٠) صحيفة الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧١) صحيفة الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٢) اعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٤) صحيفة الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٥) صحيفة الوطن ٤ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٦) صحيفة الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ ·

(٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

دستـــور ١٩٢٣

دستور ١٩٢٣

تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الاولى ، انهارت امبراطوريتان كبيرتان همـا امبراطورية النمسا والمجر والامبراطوريه العثمانية ، وانهارت المانيا : واعيد اقتسام العالم وبلدان الامبراطوريتين المهزومتين ، وتكونت دول جديدة على انقاضهما ، سيما فى شرق أوروبا والبلقان . واسفر التكوين السكانى للبلاد الناشئة ـ سيما فى أوروبا ـ عن وجود أقليات عديدة فى كل منها ، دينية او لغوية او جنسية أو قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من اقليات غير بولندية ، بعضها المانى او يهودى أو روسى ، ويتصف بعضها بالعداء للاغلبيـة ويكثر من عرض شكاواه على عصبـة الامم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على مابينهما من ود مفقود . وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا . وضمت ايطاليا تريستا اليها وانضمت ترنسلفانيا الى رومانيا . لذلك يلحظ فى كافـة المعـاهدات الدولية التى تمت بعد الحرب هذه الاوضاع الجديدة ، انها تضمنت نصوصا تتعلق بحماية الإقليات .

ابرمت معاهدة فرساى فى ٢٨ يونية ١٩١٩ مع المانيا ، وأبرمت معاهدة سان جرمان فى ١٠ سبتمبر التالى مع النمسا ، ومعاهدة سيفر فى اغسطس ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدتان الاخيرتان نصـوصا تتعلق بحماية الاقليات . كما ابرمت معاهدة نوبلى مع بلغاريا فى ٢٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر فى ١٤ يونية ١٩٢٠ .... وتضمنت هذه المعاهدات نصوصا تؤمن «الاقليات الجنسية والدينية واللغوية» ، وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشعائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالاقليات امام المحاكم وفى التعامل مع السلطة .

ونتج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر أولا ثم معاهدة لوزان فى ١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذى ابتدعته الدول الكبرى فى ميثاق عصبة الامم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها واثير موضوع الاقليات فى لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفى سوريا بالنسبة للدروز ولغيرهم ، وفى العراق بالنسبة للأكراد .

وقد سبقت الاشارة الى ان السياسة البريطانية فى مصر منذ احتلالها كانت حريصة على أن تصبغ مصر فى صورة « جماعة دولية » ، تتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة . وكانت اهم وسائل التفتيت القومى لمصر يتجه الى الاقلية الدينيه القبطيه ، باعتبارها الأقلية الدينية الأساسيه أو الوحيدة فى مصر ، فاذا أمكن عن طريقها اقرار هذا المبدا ، أمكن أصطناع اقليات اخرى الى جوارها ، كالعربه (البدو) والاوروبيين وغيرهم . وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانونى الأول عند انشاء الجمعية التشريعية فى ١٩١٣ بتقرير التمثيل الطائفى فيها ، ثم أعدت مشروعات برونايت لصياغة الدولة فى عمومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الأجنبية فى صلب تكوينها . كما سبقت الاشارة الى أن أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم فى مصر بحماية الأقليات (١) .

والمهم الآن الاشارة الى أن الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الأولى قد انتجت عنصرا سياسيا مواتيا لبريطانيا ، لكي تضع مبدأ « حماية الأقليات» فى اى صك دولى يحدد العلاقات بينها وبين غيرها، ومصر خاصة . وان يتقبل الراى العام الدولى تنفيذ هذا المبدأ ، مادامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتاكيد وجودها فى التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرزن الذى جرت عليه مفاوضات عدلى — كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن « حقوق الأقليات » فى مصر . وقد اشير الى هذه النصوص من قبل(٢) .

ومن المعروف أن مفاوضات عدلى ـ كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة فى مصر . وانه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر واعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسى الذى يمكن أن ترتضيه بريطانيا مع انصار عدلى وثروت . ومما تسجله كتب التاريخ أيضا أن اللورد اللنبى المندوب السامى فى مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة فى مصر ، الى انه لا سبيل لضمان الوجود البريطانى فيها الا بالغاء الحماية من مصر والاعتراف باستقلالها السياسى . وتبادل اللنبى مع كيرزن وزير الخارجية رسائل عديدة فى الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الأبيض » . ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا ترتاح الى اقتراح اللنبى ، كما كانت

على وشك ان تستدعيه من مصر وتعزله من منصبه (٣) ، لولا ادراكها المتزايد لخطورة الأوضاع فى مصر ، ولولا الثقل السياسي الكبير لاللنبى فى الدوائر الحاكمة كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الاخيرة . وفى رسالة اللنبى الى كيرزن فى ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ، وورد فى هذا الدفاع عبارة ذات اهمية خاصة فى صدد النظام الداخلى لمصر، قال : «.. ان ادخال الانظمة البرلمانية — لا الالغاء الرسمي للحماية — هو الذى سيكون راجعا اليه على الأكثر ما عسى ان يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة آرائنا ، فى ظل الترتيبات المقترحة ، بالمقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . ولكني على هذا احسب أن حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة فى انشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر . اذ بديهى ان يمثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلا عن انه لا يجب ان يغيب عن البال أن ضغط الرأى العام فى السنوات الأخيرة — كما ينطق بلسان الصحافة وبوسائل أخرى معيبة — قد زاد استقلال الوزراء امام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل الى الخطأ فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بادارة مصر بمساعدة لفيف صغير من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت أغلب المناصب الادارية يشغلها دائما المصريون ، ولا ينبغى أن يتوهم احد ان الانجليز حتى فى خير اوقات السلم العادية حاولوا أن يحكموا مصر الا بصفتهم خميرة صغيرة معتمدة على أعظم مقدار من التعاون الاهلى .. » (٤) .

ودلالة هذه العبارة ، أن وجهة نظر اللنبى — وهى التى انتصرت فى رسم السياسة البريطانية ازاء مصر — كانت تتحصل فى أن السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » أو التبعية المباشرة ، وأن « الحماية » من قبيل الظواهر التى يمكن التنازل عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والادارة المصرية تنظيما يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساسا . وقد أشار اللنبى فى رسالة اخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وأن ضمان عدم تدخل هذه الدول فى شئون مصر ليس أساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدأ « منرو » بريطانى على مصر .

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف لمصر بالاستقلال ويوضع التحفظات الاربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الاجانب وحماية الأقليات . وأشار اللنبى فى احدى رسائله إلى كيرزن (الوثيقة ٢٣) أن هذا التحفظ يستوعب المواد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ — ٢٦ من مشروع كيرزن . كما ان التحفظات الاخرى تستوعب النصوص الاخرى فى المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة فى التصريحات التى أفضى بها لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان مركزنا الخاص الذى ندعيه لأنفسنا فى مصر يجعل حماية مصالح الاجانب والاقليات فى مصر من حقنا وحدنا ، ويلزمنا بأن لا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص . وأن تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا فى السنوات الاخيرة حين اشتد الهياج فى مصر ضد الاجانب . وآمل أنه فى الوقت الذى يعترف فيه بمصر دولة مستقلة ان يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم (٥) .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ، حتى ترددت اشاعات قوية فى مصر وخاصة فى الأقاليم ، بأن وزارة عبد الخالق ثروت قد وزعت امرا سريا على مصالح الحكومة يقضى بأن تلاحظ فى التعيينات أن تكون نسبة الموظفين القبط واحد الى اثنى عشر بالنسبة للمسلمين ، وان الانجليز هم من اقتراح عليها ذلك .. واثار هذا الأمر لغطا شديدا . ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطانى سؤالا الى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما شاع من انه تم « وفقا للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات » ، وعما اذا كانت هذه السياسة ترمى الى الثأر من القبط لانضمامهم الى المسلمين فى الحركة الوطنية (٦) . وقال كثيرون : « ان فى هذا ما يشعر بأن يد انجلترا هى التى تحرك التيار فى هذه المسألة ، وان وزارة عبد الخالق ثروت تعمل بوحى من الاقتراحات التى عرضتها عليها حكومة لندن » (٧) . وطالبوا الوزارة بأن توضح علنا حقيقة الامور . والملاحظ ان الوزارة سكتت عن الرد . وحتى صحيفة « الوطن » ذات الاتجاه المعروف فى الموالاه للسياسة البريطانية والعداء للوفد واثارة التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولا تقوله الا أن الوفديين هم من أبلغوا مستر سوان بالخبر ، وسخرت منهم على التظاهر بالاخلاص فى الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية (٨) . وانحصرت الأقلام المدافعة عن الحكومة فى لوم الوفد على ايصال الخبر الى مستر سوان دون تكذيب له (٩) . وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوى الاتصالات بالوفد .

صدى تصريح ٢٨ فبراير :

ما ان صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، وأسماه سعد زغلول «نكبة وطنية كبرى» . ورغم انه كان فى الحقيقة خطوة سياسية هامة من خطى الاستقلال فى ظروف ذلك العهد ، فقد رفضه الطموح الوطنى ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال المعترف به بالصورية . ونظرت الى التحفظين الاولين الخاصين بتأمين

مواصلات الامبراطورية والدفاع عن مصر بأنهما وسيلة لاستبقاء الوجود البريطاني المسلح ؛ والى التحفظ الثالث الخاص بحماية الاجانب والاقليات بأنه وسيلة التدخل البريطاني فى شئون الحكم المصرى والادارة . وقال واصف بطرس غالى سكرتير الوفد انه لا حق لانجلترا فى تولى حماية الاقليات، وهو من اختصاص عصبة الامم (حسب ميثاقها) وان المصريين يعتبرون ذلك «بمنزلة تداخل لايطاق من جانب انجلترا » (١٠) .

كتبت صحيفة «وادى النيل» انه يجب أن يفهم التحفظ الخاص بحماية الاقليات فى ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويلها على قيام الشقاق بين المصريين ، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية القهقرى ؛ ودعت الى وجوب التسلح بالحكمة ازاء دهاء السياسة الانجليزية « لان اليد التى تسجل مثل هذا العارض ليعمل به لابد ان تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل التى تكون فى طوق البشر . وقد رأيناها تجمع من شتيت هذه الوسائل مايخرج احيانا عن دائرة الامور المتوقعة الى دائرة الطوارىء والمفاجآت» (١١)، وكتبت صحيفة النظام « أن حماية المصالح الأجنبية والاقليات مغزاها الاشراف على اعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يسنونه»(١٢). واسمت صحيفة «مصر» هذا الأمر بدعة، لأن الاقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الامة ، «لا نوافق على هذه التسمية التى تريدها السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها » (١٣) .

واصدر الحزب الوطنى بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذى يرمى الى اضفاء الشرعية على مركز بريطانيا فى مصر ، والذى يعترف باستقلال ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصلحة الاجانب والاقليات (١٤) . وكتب صحيفة « الأخبار » ان كان أول العهد بسماع مسألة حماية الاقليات فى مشروع كيرزن ، وليس لها من هدف الا تسويغ بقاء الانجليز رغم ارادة أهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا رفضت الدول الاخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الاجانب من رعايا هذه الدول (١٥) ، واصدر الحزب الديمقراطى المصرى بيانا ناقش فيه التصريح وذكر «ليس فى مصر أقليات من النوع الذى نص على حمايته فى معاهدات سان جرمان وسيفر والذى تعتبر أقليات معادية لاكثرية البلاد . لا تخالف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، أما حياتهم المدنية فهى واحدة كما هو الشأن فى انجلترا وفرنسا والمانيا ..» (١٦) .

لجنة الدستور ومسالة الاقليات :

كان صدور تصريح ٢٨ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللنبى وبين عبد الخالق ثروت والفريق الذى انشق عن الوفد . لذلك بات منتظرا أن

يعهد الى ثروت بتأليف الوزارة وأن يكون أخص مهامها اعداد الدستور . وسجلت الكتب المتبادلة فى أول مارس بين الملك وثروت هذا الامر . وفى ٣ ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا ، قاطعها الوفد والحزب الوطنى اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب اعضاؤها، لا لجنة تشكلها الحكومة فى ظل الاحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من يمكن اعتبارهم ممثلين (للاقليات) حسبما استخلصت صحيفة الوطن (١٧). فكان فيها من القبط الانبا يؤانس مطران الاسكندرية وقليني فهمى والياس وعوض وتوفيق دوس ، ومن عرب البدو صالح لملوم ، ومن الاسرائيليين يوسف أصلان قطاوى ، ومن السوريين يوسف سابا ، ولم يفت «الوطن» أن تضع هذه الدلالة تأكيدا على الصفة الطائفية للعضو اخذا بالمنطق الذى اتبع فى تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

واذا كانت الجلسة الاولى للجنة قد استنفدت فى كلمات الافتتاح والمناقشات العامة عن تنظيم الاعمال ، فانه فور البدء فى العمل بالجلسة الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادىء العامة التى شكلت بالانتخاب بين الأعضاء وكان فيها توفيق دوس) ، فور ذلك اثار حسين رشدى رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الاقليات ، وكانت أول كلماته هى لفت نظر الاعضاء «الى العناية بوضع نصوص فى دستورنا لحماية الاقليات لان انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم» .. وذكر أن وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما سأله عبد اللطيف المكباتى عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلا ان معنى الحماية هى ضمان الحرية للجميع .

ثم كانت أول مسألة ذات اتصال بالاديان ، ناقشتها اللجنة الفرعية بالجلسة التاسعة لها ، هى مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص «العادى» فى قضاء الاحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة فى هذا الامر هو السعى لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان فى مسائل الاحوال الشخصية ، والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة اموال ناقصى الاهلية ، مع نوع من التهيب تجاه ما يمكن ان يكون فى تعميم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على مايظهر من اقوال عبد العزيز فهمى وعلى ماهر خاصة . واستصوبت اللجنة رأى عبد الحميد بدوى انه لا مجال للحسم فى هذا الأمر بالدستور ، لافضلية ترك الأمر مرنا يعالج فى المستقبل بالقانون ، سيرا الى انشاء نظام مستقل عن الدين دون ان يكون ثمة نص دستورى يعوق هذه المرونة . وباللجنة العامة (بالجلسة ٢٤ فى ٢٥ اغسطس ١٩٢٢) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائى فى بعض مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالاهلية وادارة الاموال ، وايد التوحيد عبد العزيز فهمى وتوفيق دوس وقليني فهمى ، وعارضه يوسف باشا والانبا يؤنس ، فتقرر

نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك انه بقي لجهات القضاء الديني والطائفي اختصاصها في هذا الشأن ، رغم الشعور انه من مصلحة التطور للمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهي ، وترك للمستقبل أن يذلل ما في الامر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية (٧ مايو) ، أثار حسين رشدي في البداية مسألة الأقليات لذات الهدف السياسي الذي قرره من قبل . واقترح أن يتضمن الدستور ذات النصوص التي وضعها الانجليز في مشروع كيرزن ، وهي تتعلق بالمساواة في الحريات وفي الحقوق المدنية والسياسية وفي ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات .. فووفق على هذه النصوص بالاجماع . والحق ان لم يكن في النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا في ان ترد في معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن أن تكون . اما ورودها في الدستور فقد كان تقريرا لاحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للاقليات «في القانون وفي الواقع» اعترض المكباتي على أن يرد في الدستور مايعترف بوجود اقليات ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى اخذ الاصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية ، ثم قال ان «الاقليات» أصبحت محمية ولا محل للتحفظ الانجليزي . فرد عبد العزيز فهمي معترضا على هذا التعليق الذي يثبت أن المصريين لم يستطيعوا دحض التحفظات الاخرى الواردة في ٢٨ فبراير ، وان الاولى هو ذكر ان مركز المندوب السامي في مصر يتعارض مع سيادتها . ثم أبدى خشيته من أن تفسر عبارة «في القانون وفي الواقع» بما يوجب أن تضمن الدولة للاقليات تمثيلا فعليا اذا لم ينجح أفراد منهم في الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وأن الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالاقليات قد يفسر على انه تقييد في الالزام بتدريس اللغة العربية . فطمأنه رشدي قائلا ان المقصود هو الا تتخذ الدولة «في الواقع اجراءات تمنع دون المساواة استبدادا منها» .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اثارة للامر من توفيق دوس) وضع «نظام للاقليات يضمن تمثيلها النيابي» . فثارت اهم جوانب الموضوع ، وهو الجانب الذي مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين في اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الرأي العام المصري بكافة اتجاهاته . وقد تحدث في ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوي ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن أعضائها أعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقليني فهمي والياس عوض . وانضم الى رأي توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوي عبد العزيز فهمي ومحمود أبو النصر . وفي النهاية اقترح بدوي ارجاء بحثه لانه أمر خطير لاتستطيع اللجنة «أن تنشيء البحث

فيه انشاءه» وان تحمل الامة المصرية على رايها ، فأجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي أثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ اغسطس) من توفيق دوس، فاجل اربعة ايام ضمانا لحضوره هو عبدالحميد بدوى . وفي ٢٥ اغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي اثيرت بشأن «تمثيل الاقليات» في الصحافة وغيرها منذ اثارته الاولى في مايو . وانضم له في رأيه الانبا يؤنس ويوسف قطاوي الاسرائيلي وعلى المنزلاوى عبداللطيف المكباتى ، وانضم الى بدوى كل من ابراهيم الهلباوى وعبد الحميد مصطفى وعلى ماهر وأحمد طلعت ومحمود ابو النصر وقلينى فهمى ، واخذت الاصوات في نهاية النقاش تتقرر بالاغلبية عدم تمثيل الاقليات .

تتلخص وجهة نظر توفيق دوس في دفاعه عن تمثيل الاقليات ، في أن ذلك يرجع لسبب سياسي وآخر قانوني . والاول هو قفل الباب امام التدخل الاجنبي بهذه الدعوى ، وتمثيل الاقليات لايعني تفرقة بين المصريين بل ان اهماله هو مايحمل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم أحد فظن جمهورهم — صوابا او خطأ — أن حقه مهضوم ، وقابلية الجمهور تتأثر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للاقليات مراكز محددة . اما السبب القانوني فهو ان المجلس النيابي يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقرر — بحسن نية — ما تراه الأقلية ماسا بها أو مضرا بحقوقها ، والخير ان يوجد فيهمن ينبهالى ذلك . وضرب لذلك مثلا ماكاد مجلس شورى القوانين أن يقرره من اشتراط النجاح في امتحان القرآن للالتحاق بالكتاتيب ، اذ كان الشرط يقصر الالتحاق بها على المسلمين . وقال أن تمثيل الاقليات تعرفه دساتير بلجيكا واسبانيا فليس بدعة ، وأن كان اساس الاقليات مختلف . ثم اقترح أحد طريقين لاجراء التمثيل . احدهما أن يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الاقلية بما ينقص عن نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الاقلية يكمل النسبة ، وبهذا لاتنفرد الاقلية بتقديم ممثليها . والطريق الثاني أن ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الأقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ اما ان يؤخذ بأحد الطريقين ، واما ان تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لايتقدم باقتراحه بصفته قبطي ، ولكنه مصري يخشى الخطر من عدم الاخذ بهذا المبدأ . وأن مايؤمن به الجميع من الديمقراطية ومايتمنونه من زوال الفوارق لايجب أن يخفي واقع الامور . ولبيان واقع الامور ضرب مثلا بقانون نظام وراثة العرش الذى صدر وقتها ، والذى اشترط فيمن يختار وصيا على العرش (اذا كان الملك غير رشيد) أن يكون مصريا مسلما ، وأن انتخابات المجلس المحلي لبندر اسيوط التي جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب أربعة كلهم من

المسلمين ، فاستقال محمود بسيوني ليترك مقعده لصاحب عدد الاصوات التالي له وكان قبطيا .

وامام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعلل قومة القبط ضد فكرته بما يرونه مصلحة لهم في الا يغضبوا المسلمين «فتظاهروا بأنهم لايريدون التمثيل» ، «واذا لم تمثل الاقليات» نقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وانهم لايريدون هذه الحماية (٢٨ فبراير) في حين انهم يريدون التشدد في التمسك بها ، وانه كقبطي لايجب عليه ان يتهم الاقلية في شعورها الوطني ، ولكن ازاء غلبة الامية والجهل في صفوف الاكثرية والاقلية وازاء مصلحة البلد يقول الحقيقة . ومن الخطأ انظن بان الاقباط يريدون حقا مقصورا عليهم لان الامر يتعلق بالمصلحة الوطنية . وان كثيرا ممن يجهرون برفض تمثيل الاقلية يسرون العكس . واذا كان تمثيل الاقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية المدنية ، فالمهم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية . وشعوب الشرق لاتميز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الاحوال الشخصية ترتكز على أحكام الدين . واذا كانت كفالة تمثيل الاقليات تعنى تقرير امتياز قانوني لهم ، فحسب الاكثرية امتيازها الناتج عن كونها كذلك، وهو امتياز لا يعد له شيء . وضرب مثلا بمرشحين تساويا في كل شيء واختلفا في الدين ، فسيكون لاحدهما امتياز على الآخر بانتمائه لدين الاكثرية . وذكر أن ليس تمثيل الاقليات هو مايخلق الفوارق الدينية ، فهي باقية مابقي الاحتكام لاحكام الدين في مسائل الاحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان تنسى اللجنة انه قبطي ولاتتذكر الا كونه مصريا .

وقال الياس عوض انه لم ينتخب بالجمعية التشريعية ، فرد عليه ابو النصر بان كثيرا من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم احمد بك عبد اللطيف. وقال الانبا يؤنس أن أخوة المسلم والقبطي ووحدتهم توجب عليهما حفاظا لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال على المنزلاوى انه بصفته من الاكثرية يرى في تمثيل الاقليات نفع عظيم لضمان وجودها بالهيئة النيابية . وقال عبد اللطيف المكباتي انه يرى ان الفارق الديني أمر شخصي محض لايتعدى العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الاقليات وحفظا للرابطة والوحدة يوافق على تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى في ان السبب السياسي الذى يدعيه توفيق دوس من اسقاط حجة بريطانيا في التدخل سبب غير قائم . والمعاهدات الدولية الحديثة لم تزد عن تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل أحد تقرير مبدأ «تمثيل الاقليات» . والسبب القانوني غير قائم ايضا ، لان الاكثرية ليست اكثرية فحسب ، بل هي طوائف تفصل بينها المصلحة كالملاك والتجار والمهنيين . ولايقول احد بوجوب تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه الامور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابي والرأى العام . أما المثل

الخاص بالكتاتيب فالحاصل أن مجلس شورى القوانين لم يقرر شرط النجاح في القرآن . ودلالة ذلك عكس مايقول دوس . وتمثيل الاقليات في دستور بلجيكا يتعلق بالاقليات السياسية لا بالجماعات الدينية ، لان المجلس النيابي مجلس سياسي لا مجلس ديني . «والاقلية الدينية من حيث هي مجموع يشترك في دين غير الاكثرية لايمكن القول بانها مذهب سياسي قائم بذاته ، بل هذا هو الذي يجب تجنبه» . والنائب يمثل الامة كلها لا ناخبيه فقط ، والاساس أن يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية . ورد على تخوف دوس من ضياع حقوق الاقلية ، قائلا ان الناس تحيا بالتفاهم والتسامح . وكان الخلاف دائما موقفا استثنائيا . واذا كانت الاقلية تذكر أحداث الماضي البعيد فقد عانت الاكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ماعانت الاقلية . والفارق الديني يضعف في مصر الآن ولن يطول الزمن «حتى ينمحي في علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماما جميع آثاره» ، وفي محاولة ابقائه انكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالاقليات يوجد الجهة التي تحرص عليه فتزيد الفوارق وتنمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «مايربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب» ثم قال «اني لاتمنى أن ارى اليوم الذي يجمع كل اسباب مرافقنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام واحد ، بحيث نعيش جميعا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة» . وقال ان تقرير تمثيل الاقليات يعني شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النيابية . واذا اعترف بتمثيل القبط ظهرت بعدهم اقليات كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب ، ثم يظهر الأروام والارمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلي عن جنسياتهم واكتساب المصرية ، فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطا ليس له طابع اهلي « ومرسح للمنازعات الدينية والجنسية » ، ولذلك فان الامر ليس نصا يوضع في الدستور ولكنه « حدث اجتماعي خطير جدا » .

وذكر عبد العزيز فهمي ان تمثيل الاقليات يعني منحهم امتيازا ليس لغيرهم ، مع أن الروح الديمقراطية تعني ازالة الفوارق ، واوصى ان يترك الامر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور .. وذكر محمود ابو النصر ان تمثيل الاقليات بدعة . وقال على ماهر انه امر يستبقي الانقسام ، والحاضر والقريب يدل على أن الجمهور المصري لا يعرف فارقا بين مسلم وقبطي ، فضلا عن ان الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد « وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطي للقبطي » ، فكيف يمكن اغفال هذه الادلة والعمل بعكسها ، والقبط ممثلون في كافة المجامع السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد

بحزب فحسابه على نفسه ، واذا أيده حزب فانتصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال ثلينى فهمى ان تمثيل الاقليات يهدم الوحدة الوطنية .

طرفا الجدال فى مسالة الاقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الاقليات جانبان ، أحدهما اظهرته الظروف التى اثير فيها الموضوع وتصريح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية اى تاثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو خلال نقاش دوس وبدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، أى تأثير هذا التمثيل فى التطوير المدنى للمجتمع . ومما يمكن ملاحظته أن لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس فى هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسى العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعى وتكوينه الثقافى العام . كلاهما كان يقف مع « العدليين » ممن عرفوا باتجاههم المعادى للوفد ، وكلاهما صحب الوفد الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن ، والذى كان وفدا متهما من الحركة الوطنية فى اخلاصه لقضية البلاد . وعرف عن دوس تقربه للسياسة الانجليز وابتعاده عن تمثيل القبط فى بعض ما اشارت اليه الصحف فى هجومها عليه (١٨) ، ثم عرف مشاركا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوى الصريح لدعم سلطة الملك والتقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الغائه ، واشتراكه فى بعض هذه الحكومات خلال الاربعينات . وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الاقليات وبدوى المسلم يعارضه ، وكل منهما يصدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفى الجانب الآخر — غير الرسمى — ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم ، على صفحات الصحف وفى الاجتماعات . وكان الاثنان أقرب الى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان الى حزب واحد نشأ وقتها وهو الحزب الديموقراطى المصرى ، وساهم كلاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان فى نظراتهما المدنية وسعيهما لتمدين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وايمانهما بالحرية والعلمانية ، وان اختلفا حول الاشتراكية التى ينزع اليها ميرهم دون عزمى ، وبالنسبة لمستقبلهما السياسى الدينى فى اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كأقليات تمثل فى النظام المبدأ ، ومايمهد به البعض من جمع التوقيعات واصدار البيانات عنه ، يختلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة .

قال عزمى ان تمثيل الاقليات ليس بدعة بل هو تمش مع كمال التمثيل

القومى . وأن المجلس النيابى سياسى وتكن ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة ، انما بالمعنى الذى يستوعب « العنايات القومية » والعناصر المتشابكة فى الاجتماع والاقتصاد والادارة . ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالاسرة مما له ارتباط بالدين ، (أى السبب القانونى عند دوس) . وأن مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها ، واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الاقليات (أى السبب السياسى عند دوس) . ثم عاد يعزز رأيه بعد أن صدر قانون نظام وراثة العرش الذى ظهرت فيه روح اعتبار المملكة المصرية مملكة اسلامية دينها الاسلام . وقال انه يعلم مقدار تمسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله عن الدولة ، ولكنه يهتم بملاحظة ان فى تحديد دين رسمى للدولة ادخال لعنصر الدين فى اعتبارات الحكم ومظاهرة ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الاشياء أن ينظر الطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كأقليات تمثل فى النظام البرلمانى . وكان اقتراحه أكثر تطرفا من دوس ، وهو أن تمثل الاقلية فى البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لاختيار ممثليها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على أن يقتصر تمثيل الاقليةبوصفها هذا على مجلس النواب ، أما المجلس الآخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه اساقا مع مطالبته بأن يكون مجلسا ممثلا « للانظمة المنتجة فى النشاط العقلى والمادى » فلا يتسع للتقسيمات الدينية . أما أجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لان الاختيار لها يجب أن يكون حسب الكفاية والصلاحية وحدهما (٢٠) .

وكتب ميرهم تعليقا على ما سمعه من أن لجنة الدستور تنوى اقرار مبدا تمثيل الاقليات الذى اقترحه احد الاعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الاتهام بالتعصب ، كتب يهاجم اللجنة اذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة «لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات» . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعا دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها الى « مدنية تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم أحد على ذلك ، وسينتهى الباقى الى أن يكون مدنيا صرفا تبعا لتطورنا المطرد .. » والاكثرية والاقليات الموجودة الآن ليست الا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا ان تزول كما زالت آثارها فى الغرب ، وستحل محلها جماعات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواجب على الدساتير أن تساعد هذا التطور لا ان تقاومه (٢١) . ثم وجه بيانا يحذر فيه الامة من الخطر الوشيك ان لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من اقرار هذا المبدأ ، وما يمهد به البعض من جمع التوقيعات ولاصدار البيانات عنه . وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكنائس والمحافل ليعلنوا صراحة أنهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا (٢٢) .

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمى بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويعجب من أن عزمى المعروف بميولة الفكرية العصرية وطبعة المدنى "Laic"، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسية ، رغم انه يود من صميم قلبه ان يتطور المجتمع بسرعة الى الانظمة المدنية البحته ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدنى لا الاعتبار الدينى ، وانه كان ممن لهم اليد الطولى فى تاسيس الحزب الديمقراطى الذى لا يعترف باكثرية دينية واقليات ، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفى ، ويقرر وجوب توحيد القوانين جميعا مدنية كانت أو شخصية . وقال أن عزمى برأية الاخير ينكر ذاته وميوله ومبادىء حزبه ويناقض مواطنيه باسم النظرة العلمية ، وهى نيست عملية مادامت تخالف كل هذا الذى انكره عزمى وخالفه وغفل عنه من تطور . وقال انه اذا كان للقبط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة ، فأن ذلك لا يستدعى تمثيلا خاصا فى البرلمان ، ودليله على ذلك انه لم يقم حزب قبطى طائفى، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام، وهو حزب لن يتكون لان اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تنفرد به أكثرية دون أقلية فتتعارض المصالح بينهما ... » (٢٣) .

رد عزمى بانه يرى الاخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع. وانه لا يتنكر لمدنية ميوله بل يتشرف بها « وبما هو فوق المدنى منها أيضا » ، وانه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم ينكر حزبه فهو لم يحدد رأيا بعد فى المسألة ، وكان الاولى ان يتم النقاش بداخله ، وان مخالفة مواطنيه لاتعنيه كثيرا متى كان يفكر ويبحث ويخلص فيهما . ثم قال لميرهم «يدى فى يدك اذن أيها الصديق لينادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا اقول معك ان لا أكثرية ولا أقليات . لهذا ارجو ان توجه همك لا ان تقول قولك وأنت باق عضوا فى مجلس منوف الملى» (٢٤) .

بعد هذا عقدت جمعية أهالى « حصة مليج » التى تجمع عضوية خمسة الاف قبطى ويشرف عليها عزيز ميرهم ، اجتماعا فى ٣٠ مايو قررت فيه أعتبار القومية المصرية وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائى وجعلهما مدنيين فى الاحوال الشخصية مثلما حدث فى المعاملات ، «او على الاقل وضع الاساس بحيث لايكون الدستور عقبة فى تشريع المستقبل المدنى » (٢٥) .

فكتب عزمى يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية فى الجسارة فى ابداء الرأى ، فقال انه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التى تحتم تمثيل الاقليات . وهى أن الواقع المصرى لايتفق مع جميع الامانى ؟

وظروف الحياة الاجتماعية سائرة فى طريق بروز القومية المصرية كأساس وحيد ، ولكن لاتزال الامور تمشى على قواعد لاتساعد على اندماج العناصر كلها بعضها فى بعض . والاسرة عماد الحياة العامة ، والقوانين الحالية تساعد على بقاء الاسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف فى الدين . والتقاليد الدينية تسمح — «ولو بشىء غير قليل من التأفف» أن يتزوج المسلم من كتابية فتتيح دخول العنصر المسلم حظيرة الاسرة الكتابية ، ولكنها تأبى تزوج المسلمة من كتابى . واغلاق باب الاسر يقابله نوع من التحاشى فى الحياة العامة . ثم طالب بالمظاهر المدنية البحتة فى الاسرة والتعليم والتفكير والقضاء وكل نواحى النشاط المصرى ، وان تكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة لنظر كل المنازعات وقواعد واحدة للتعليم والتربية فى المدارس ، بغير تمييز بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية . ثم قال أن الواقع المصرى لايسمح بتحقيق ذلك . وفى هذا تكمن نقطة الخلاف مع عزمى ميرهم رغم تلاقيهما فى المبادىء — والمظاهر . وقال أن الطفرة فى المسائل الاجتماعية مستحيلة ، وليس الا التدرج ، وأشار الى وجوب النظر الى «الواقع المصرى» ، والواقع المصرى هو أن جماعة من خير مفكرى البلد لم يستطع أحدهم أن يعارض فى لجنة الدستور اقتراح النص على دين رسمى للدولة ، رغم أنهم لايطمئنون الى هذا الاقتراح « لكنهم حكموا ان الواقع المصرى يقوم فى وجههم ان حاولوا رفض الاقتراح » ، وقال انه لا يوافقهم على موقفهم ولكن هذا الموقف يكشف عن «الواقع فى طريقة تفكير البعض من المتقدمين عندنا» . ثم قال انه لابد من تمثيل الاقليات مادام الدستور لايهدم العتيق من المبادىء الاجتماعية التى تبقى الهوة بين الطوائف ، ولا قول باكثرية واقليات اذا قامت الوحدة على أساس من التشريع المدنى ، والى ان يقوم الأساس «فيجب احترام الواقع وحذار من اهمال اعتباراته» (٣٦)

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الاقليات ، ويقول انه اما ان نقطع الصلة مع الماضى لايجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة ، واما أن نستبقيه فنحتفظ بوحدتين سياسيتين ليس حظ احداهما من السيادة اوفر من حظ الأخرى . كما عارض ما كتبه محمود عزمى على اساس ان الفكرة الدينية قد تطورت فى مصر (٣٧) .

أما محمود عزمى فقد أوغل فى حديثه السابق ايغالا كادت به المسألة أن تنحرف من قضية الى قضية أخرى ، ومن جدل حول التنظيم الدستورى والظروف الاجتماعية الى ما رأى فيه رجال الدين خوضا فى المقدسات ، وكان بعضهم هادئا فى الرد عليه كالشيخ الابيارى ، وكان بعضهم عنيفا صاخبا ، وقد فهم البعض عبارة «القوانين المدنية» بمعنى القوانين المتحضرة وبمعنى الحكم على قوانين الشريعة بانها ليست كذلك ، فصحح عزمى هذا الفهم بأن المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات الموضوعة التى تسن بمعايير

المصلحة والعقل ، وأن مجادليه لاشك مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير (٢٨) .. والملاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عزمي وصحيفة «الوطن» بتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وأن كانت ردوده أحيانا تتسم بسوء التفسير لمواقف معارضيه كما فسر تصريح واصف بطرس غالي عن اختصاص عصبة الأمم بأنه يقصد حماية العصبية للاقليات المصرية (٢٩)، رغم أن الحديث كان في معرض الهجوم على تصريح ٢٨ فبراير ليس الا .. وكان عزمي يلقي المحاضرات دفاعا عن رأيه حتى أسمته «الوطن» البطل الوحيد الواقف معنا (٣٠) .

انصار تمثيل الاقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الاقليات قد بدأ بلجنة الدستور ثم تناولته منابر الرأي العام ، أحزابا وصحافة واجتماعات . فلاشك أنها كانت تتردد كثيرا كمسألة تتداول فيها الآراء وتصطرع الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسي لاطرافهما وحسب حساسية الظرف السياسي الحالي ومثيراته .. وقد كانت صحيفة «الوطن» لاتفتأ تشير الى هذا الامر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مصعدا لها أيضا .. وقد سبقت الاشارة الى أن حسين رشدي نبه الى وجوب معالجة مسألة حماية الاقليات في ثاني جلسات اللجنة (١٣ ابريل) ، ومن قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم «ممثلي الاقليات» . وفي ١٢ ابريل طالبت بالتمثيل واقترحت طريقته . وفي ٢٥ ابريل طالب محمود عزمي ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستوري — في «الاستقلال» بتمثيل الاقليات . ودعا مخام يدعى اميل بولاد ذوي الرأي من طوائف الاقليات الى الاجتماع في مكتبه في ٢٨ ابريل لدراسة هذا الامر ولدراسة مسألة قضاء الاحوال الشخصية ورفع رأيهم الى لجنة الدستور (٣١) . ولما اثير الموضوع على هذا النحو وجد ردودا عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير إفراط من الجانبين . فكتبت «وادي النيل» أن الحذر واجب تعليقا على «ماكتب في الصحف وما يستشف من وراء هذه الكتابة من الاغراض السيئة» (٣٢) .. وكتبت «مصر» تعارض هذه الدعوة على شيء من التردد ، فشكرت الداعي لها ورفضت مايؤدي الى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرة أن القبط لايرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة (٣٣) . ولكنها بعد ذلك اخذت صف الدعوة للتمثيل ..

ولكن الموضوع بدأ يحتل بؤرة الاهتمام السياسي عندما اثاره توفيق دوس باللجنة في ٧ مايو . وكان من المعروف وقتها أن من أساليب لجنة الدستور في عملها ، أن تتحسس اتجاهات الرأي العام خارجها خشن أن

تنعزل عنه او ان تشتط الى حكم يتهاوى فى التطبيق او تقوى به المعارضة فى الطعن على اللجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والرأى العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الرأى العام ترى ان تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح احد الحلول له (٣٤) . وكان حسين رشدى مهتما بمسالة تمثيل الاقليات ، ورأى ان يؤخذ رأى القبط فيها ، كما طالب المكباتى باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقترح الهلباوى ان ينشر باسم اللجنة رأيى دوس وبدوى فعورضت هذه الاقتراحات . واستقر الامر على أن ينشر كل من دوس وبدوى رأيه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقى اباظه فى الاهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسالة بما يفهم منه أن للقبط طلبا لدى المسلمين . ويحكى توفيق دوس أن «هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ماطلب» (٣٥) . وقد نشر دوس مقالته الاولى بأهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» فى اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الاقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد فى المجلس النيابى لهم ، على أن تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جميعا ، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الاقلية ممثليها عارضوه (٣٦) .

وتلخصت وجهة نظر الداعين للتمثيل بما لايخرج عما ابداه دوس وعزمى فى هذا الشأن . على أن نبرة الاثارة زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، وضد القبط فيه لما عملوا ضدها ، وضد الكتاب المسلمين الذين لايجاملون القبط فى طلبهم ولايعرفون «طعم الكياسة وسلامة الذوق» (٣٧) . ثم بلغ الامر احيانا حدا من التطرف بعيدا ، مثل ما اشير اليه من ان عدم تمثيل الاقلية لايضمن معه عدم حصول التدخل الاجنبى «بناء على شكايات ولايخفى أن الحرمان من التمثيل النيابى من الامور التى تستدعى الشكوى» (٣٨) . ومثل ماأشار اليه دوس فى لجنة الدستور .

على ان الاتجاه الاكثر اعتدالا ، كان فى مطالبته بتمثيل الاقلية يعترف بأن النظام الدستورى يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وان تمثيل الاقليات اكثر ملاءمة للانظمة الاوتقراطية التى تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية . الا انه فى بلادنا خاصة للدين صفته فى التنظيمات (٣٩) . وذلك على ماابداه عزمى فى كتاباته . كما أن التجارب النيابية السابقة تظهر وجها للخشية ، اذ انتخب القبط فى مجلس شورى النواب أيام الخديو اسماعيل بفضل توصياته المشددة ، ثم طالب اللورد دوفرين فى تقريره الذى أعده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الاقلية ، ولم ينتخب فى الهيئات النيابية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعيين البطريرك وعضوين معه ، وفى انتخاب مجالس المديريات ولجان الشياخات لم ينتخب الا ثلاثة ، رغم أن عدد المنتخبين يصل

الى الثبات . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ ، ويخشى في المستقبل في المعارك الانتخابية ومع استخدام «وسائط التأثير على الافراد والجماعات» أن يندفع المجلس النيابي الى وضع لايمثل فيه الامة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التى تبدى في هذا الشأن وحملها بمحمل حسن النية (٤٠) .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور أن الانبا يؤنس كان من هذا الاتجاه ، واشيع وقتها انه استقال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف (٤١) ، وتردد ان البطريرك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث اذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورص بعد مقابلته البطريرك ، ولكن اتهم أيضا أن حديث الياس عوض مشوه وان حقيقة موقف البطريرك ورجال الاكليروس — على ما ذكر عزيز فهمى المصرى — وجوب الحفاظ على الوحدة « فاذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الإقليات فذلك ما يجب ان يلاحظ في تكوين البرلمان ، واذا كانت في التمثيل فذلك ما يجب أن يلاحظ أيضا » (٤٢) . ويلاحظ ان هذا الموقف أقرب الى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب أن البطريرك رأى أن يبتعد عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما املى عليه البعد عن الحسم .

وكان ممن أيد تمثيل الاقليات برسائل ارسلته الى لجنة الدستور ، المجلس الملى القبطى الانجيلى العام ، والمجلس الملى للاقباط الاورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدير المحرق والمنيا وصنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا . وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملية الفرعية والمجلس العام للاجتماع وتقرير رأيهم ردا على البيان الذى أصدره الوفد ، ثم عادت وحثت المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر ان كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التقاط اكثر من أسماء أصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق (٤٣) .

وقد أصدر محمد على علوبه عضو لجنة الدستور ما اسماه « رجاء » طالب فيه بأن تبدى الاقليات رايها في الامر ، وأوصى بأن يأخذ الجميع « بما يراه أصغر الاخوين منا فيما نحن فيه مختلفون » . كما أرسل بعض أعيان أسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الأقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الاعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا (٤٤) . ويقال أن توفيق دوس كان سافر الى أسيوط لبث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له (٤٥) .

معارضو تمثيل الاقليات :

في ثانى جلسات اللجنة الفرعية للدستور التى نوقش فيها تمثيل الأقليات ، وردت للجنة برقية من وديع صليب المحامى بالمنصورة يعلن فيها

معارضة القبط قبل المسلمين لهذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات الشعبية العامة « ولن يخرج قبطى على الامة بتقدمه للانتخابات لتمثيل الاقليات » . واهمية ذلك أن المعارضين لمبدأ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر فى مجرد ابداء الرأى ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العملى الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذى كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحف (٤٦) ، فصارت بمثابة دعوة للرأى العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد موقف الانبا يؤنس وخاصة من قبط الاسكندرية الذين يراس مطرانيتهم (٤٧) . وورد من يدعى ح . ج . د.ى. على ما قاله توفيق دوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس أسيوط المحلى ، قائلا ان ذلك دليل على استبعاد الناخبين للاعتبار الدينى فى الانتخاب ، مادام عدد الناخبين من القبط هناك مساو لعدد المسلمين (٤٨) . وورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط فى الجمعية التشريعية ، بأن الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل فلم يهتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لهما تمت فى العهد القديم الذى استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطى « بفضل الاصابع الاجنبية وهذا الزمن مضى » ، ونبه الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملابسات التى تتم فيها(٤٩) . وأعلن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الملى العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى أن تمثيل الاقليات هو من تطبيقات فرق تسد « ولعن من يوقظ الفتنة النائمة » . وأبدى القمص باسيليوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج عن هذا التمثيل من عزلة للقبط . وانكر الكثيرون أن فى مصر أقليات ، لأن الاقليات توجد باعتبار اختلاف الجنس او الوطن الجغرافى كالأرمن واليونان فى تركيا اذ تكون الفوارق جمة ، بينما لا يوجد فى مصر الا شعب من أصل واحد متجانس فى العادات والاخلاق والمزاج . وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها فيلزم أن يوجد واحد منهما لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالى المحامى (٥٠) .

وورد سلامة موسى على دوس ينبهه الى ان تمثيل الأقليات لايفيد القبط لأن النظام البرلمانى هو نظام الحكم بالاكثرية ، ولاتجدى الأقلية فى البرلمان الا أن يكون لديها الأمل فى أن تصبح أكثرية ، ولايتوافر ذلك الا للاقليات الحزبية السياسية ، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد مادامت الاكثرية لاتسلم بمطالبهم فى مشروع ما . واذا استطاعت الأقلية الدينية أن تبلغ بعض غاياتها بمناقشات واتفاقات مع الاحزاب ، تكون خرجت بذلك عن كونها أقلية وتصطبغ بصبغة أخرى . ثم نبه الى أن ما يجب الاهتمام به هو

الا يكون نظام الانتخابات على درجتين ، لأن ذلك خليق بأن يمنع دخول المصلحين والمتطرفين من الأحرار والاشتراكيين الى البرلمان (٥١) .

وشارك في ذات الموقف كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيجيء ، والحزب الوطنى الذى يمكن تتبع مواقفه فى هذا الشأن مما كانت تسجله « اللواء المصرى » ومما كتبه فيها عوض الله ابراهيم (٥٢) . وكتب كثيرون يشفقون من شئون مصر ، ويثار البعض متهمين معارضيهم بالمروق من الوطنية (٥٣) ، ومهاجمين دويس الذى يعبث بوحدة الامة التى بنيت بالجهد والدماء والدموع ، لأنه لم ينزف قطرة دم ولا ذرف دمعة (٥٤) .

واذا كان من الحق أن يقال ان فكرة تمثيل الاقليات قد استقطبت عددا اكبر نسبيا بالقياس الى ما اثير منذ ١٩١٩ من مسائل طائفية ، فايدتها بعض دوائر الاكليروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط فى الأقاليم ومن المفكرين السياسيين المسلمين ، ويبدا من ذلك ان المسألة تتعلق بأمر جاد وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك ايضا اهمية الاعتبارات التى ابداها البعض بالنسبة للتطور الحضارى للمجتمع . وخلاصة الاعتبارات التى اثارها هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية لا تزال تصطبغ بالصبغة الدينية تفضى الى الطائفية ، فى بعض انشطة الحياة العامة والخاصة ، وان من التجارب الماضية ما يوجب التدبر . فضلا عما كان يثير ، المتعصبون من تطرف عشوائى وردود فعل غير حصيفة . على انه رغم كل ذلك فان حجم هذا الاتجاه لم يكن بالقياس العام كبير ، إذ أن المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية اكثر مما استوعبت مسألة التطور القومى .

ويمكن معرفة الحجم الفعلى للحركة المضادة الرافضة لمبدأ تمثيل الاقليات ، والتى كان للقبط فى تعبئتها الدور الاكبر ، يمكن قياس هذا الحجم مما قاله خصوم هذه الحركة فيها . ولاشك ان هؤلاء الاخيرين لا صالح لهم فى تضخيم حجم معارضيهم . قال توفيق دوس «بدات حملة فى الجرائد غالبها من الاقباط ضد القائل بوجوب التمثيل» (٥٤) . . وامتدحت المورننج بوست الانجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنها قالت انهم «جماعة صغيرة من الاقباط . . وان حملتهم لم تفلح» (٥٥) .

دور الوفد المصري :

من السهل ادراك موقف الوفد من هذه المسألة ، واثر نشاطه فى جماهير القبط وفى المصريين عامة . واذا كان ظهر مما سبق مقدار قوة الحركة المعارضة لتمثيل الاقليات ، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها ، ونشاط رجاله فيها وخاصة قبطهم . ولاشك ان قسما هاما ممن رفض

التمثيل الطائفي على اسس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل مابعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطني أن يتخيله وقتها بغير الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد اهداف التحرر ، وأهداف الرسوخ القومي والتحضر ايضا . وتظهر هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم انه لم يكن وفديا وقتها ، لكنه كان قريب الهوى الى الوفد . وكان يصدر الرافض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكرى الليبرالي والقومي ، الذى كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وقد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور «قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التى تسمى نفسها الوفد المصرى تنادى بعدم التمثيل .. وتشكك في نوايا القائل به» (٥٦) . وكتبت «الوطن» : «أن جميع الذين كتبوا وخطبوا من الاقباط والمسلمين ضد تمثيل الاقليات جميعهم من السعديين .. من اعداء سياسة الاتفاق مع انجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصائحين بأن الحماية لاتزال باقية» (٥٧) .

ومن اهم مايستفاد من هذا الكلام ان المسألة لم تطرح بمضمون طائفي ولكن بمضمون سياسي ، وأن الوفد والوطنيين فهموها على هذا الوجه ، وأن المعارضين الواعين فهموها على ذات الوجه ايضا . ويظهر ذلك من نبرة «الوطن» ودوس . وبهذا فان الاستقطاب تم في عمومه على اساس الموقف الوطني السياسي ، لا على اساس طائفي . ولهذا يلاحظ أن المدافعين عن تمثيل الاقليات من المسلمين كانوا من أعداء الوفد الالداء ، ومن المؤيدين أو من ذوى القربى السياسية لاتجاه عدلي وثروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا كلهم . ومن جهة اخرى فقد استوعبت قضية التمثيل — كما سبقت الاشارة — في المسألة الوطنية المستعرة اكثر مما استوعبت في المسألة القومية . ولم يبد خلاف او تميز وقتها بين المسألتين ، اذ كان تحقق الاستقلال يعني لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية ، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعي والعدالة . وكان من المنطقي بهذا أن يركز الانتباه في كل قضية على اثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر الى هذا الاثر كمغنم حال او خطر وشيك ، بحيث يوضع المعارض لمتطلبات المعركة الوطنية الاساسية من اية مسألة فرعية — يوضع موضع المعارض للهدف الوطني ذاته . وبالمعنى التاريخي الملموس في ظروف تلك الفترة ، نظر الى مسألة تمثيل الاقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها بالمواقف من هذا التصريح . وكان الامر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة للحركة الوطنية . على أن من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الاقليات ناظرا للامر من ناحية ايمانه بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف لسعد زغلول رأى قديم أبداه ضد التمثيل الطائفي عند

مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذى اقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة فى المصالح المادية والاجتماعية» لان أهل كل مصلحة اعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم ، والمصلحة هى موضـــوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل «الطوائف المختلفة فى الدين والمتحـــدة فى تلك المصالح غير مفهوم» لأنه عنوان على التفرق والاختلاف . ثـم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين فى الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا ممثلين «بالفعل» بثلاثة فى مجلس شورى القـوانين واربعـــة فى الجمعيـــة العمومية . ثم عاد يقول انه كان يكون مفهوما «أن تمثل الحـكومة الفنـــون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بآراء اصحاب هذه الفنون فى المسائل الفنية ، ولان هذا يكون «أبعد من الشقاق وانفع لمجموع الامة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها » . ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذى نص على تعيين هؤلاء الممثلين متسائلا عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب «أن الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك فى انتخاب من لايمثلها واعطت هى لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف .. وهكذا يشتغل كل فريق بما لاشأن له فيه ، على حسب المبدأ الذى جرى القانون عليه» (٥٨) .

وقد سبقت الاشـــارة الى بعض ما كتبته الصـــحف المتصـــــلة بالوفد والوفديون كسلامة ميخائيل ، فور إثارة الموضـوع . وفى ١٢ مايو أصدر بيانا رسميا ذكر فيه ان تمثيل الاقليات فى الدستور ليس الا دعما لمزاعم الانجليز لتسجل الفروق فى الدستور ، وان ليس فى البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدين القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وان الاتحاد والتضامن هما موضع اعجاب العالم بأسره ، ومن يروج لـسياســـة ملنر وكيرزن انما يروج لسياسة اعداء البلاد ، ومصـــلحة الوطن تأبى تقسـيم ابنـائه فتحل القيود المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، « انهم لا يريدون بكم الا سوء فأحذروهم » . ووقع على البيان اعضاء الوفد الموجودين فى مصر ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالى .. وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحا سياسيا بحتا فى اطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال (٥٩) .

وأدلى ويصا واصف عن هذا الموضوع بحديث الى البورص اجبشيان ، بأن مصر لا تعرف اكثرية واقلية ، والقول بان القبط اقلية حكم عليهم بأنهم اجانب . ولن يكون فى البرلمـــان الا احزاب سياسية بمعناهـــا العصرى يكون القبط فيها مبعثرين . ولم يكن القبط فى اى وقت موضعا لتشريع استثنائى، بل عوملوا دائما كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق « حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال احسن من تمتعهم بها بعده » . وليس فى مصر الاجنس واحد كونته القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على اى فارق دينى ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والامم تتكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن فى نشوء الولايات المتحـــدة . والحـديث عن

الاقليات يعوق سير التطور . واذا كان البرلمان يتكون من احزاب سياسية فقط فلا ضير الا يكون فيه قبطى . فلما سئل عن المؤتمر القبطى الذى انعقد فى ١٩١١ قال انه «لم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها» ، اذ كان كل طلب المجتمعين هو التعيين فى الوظائف العليا ، وكانت دولة الاحتلال هى المانعة من ذلك لاحداث ثغرة فى صفوف المصريين ، فكان الاصوب ان تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التى كانت واقعة فى ايدى المحتل . وذكر انه كان هذا رأيه ايامها (٦٠) . وفى اجتماع آخر خطب يقول ان الاحزاب فى البرلمان لن تكون دينية بل «اجتماعية من صناعية وزراعية ونقابية .. فلامانع وانا قبطى من ان يرشحنى حزب العمال» .. (٦١) . وكتب راغب اسكندر احد كبار اعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على اساس ان البرلمان ليس مجلسا دينيا (٦٢) .

وكان سلامة ميخائيل احد اقطاب الوفد وعضو لجنته المركزية فى بعض فترات الثورة ، كان نجم هذه المعركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذى يذكر نشاطه الواسع فى ١٩١٩ ، والذى كان منفيا مع سعد زغلول وقادة الوفد فى سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه فى لجنة الدستور التى اجمعت الامة على مقاطعتها ولم تقم الا على انقاض حرية الشعب ولم تشكل الا فى ظل الاحكام العرفية ، وكان ينبه ان من الأصلح ان توجه جهود الأمة لا الى هذه الوجهة ، ولكن الى النضال لعودة الزعيم العظيم وصحبه ، وليس على القبط ان يخشوا من عدم انتخابهم بعد ان رأهم مواطنوهم ثابتين على المبدأ ، ولا ضرر من عدم انتخابهم ، بل الضرر ان يمثلوا كاقلية فيوجدون فى وسط عدائى (٦٣) . ووجه جهوده للدعوة لعقد الاجتماعات دفاعا عن خطة الوفد وتعبئته لها . ويلحظ له اثر واضح فى معظم الاجتماعات التى عقدت وقتها فى القاهرة . كما يلحظ فى ذلك نشاط فخرى عبد النور فى جرجا ونجيب اسكندر فى نادى رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح فى المنصورة ، وغيرهم من رجال الوفد .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة يتذرون فيها تمثيل الاقليات وقع عليها عدد كبير من القبط . وارسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية فى بور سعيد والبلينا ومنيا القمح ، وعقدت اجتماعات للقبط فى طنطا والمحلة الكبرى وملوى واسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الاسماء ، كما وجه احاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية فى كل من طنطا وبنها وغيرها (٦٤) .

ودعا جميع القبط الوفديين وغيرهم فى ١٨ مايو الى اجتماع بالكنيسة البطرسية يعقد صباح اليوم التالى ، فحضره نحو ٥٠٠ قبطى بدأوا بالهتاف

لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد . والقى فيه سلامة خطابين هاجم فيهما بدعة التمثيل الطائفى وضررها ، وحذر من الدعاة لها . وحكى للجمع عن نفسه عندما كان يعمل بالقضاء ونقل من القاهرة الى ادفو جزاء على تشيعه للوفد ، فكان يقابل فى سفره عند كل مدينة بالاستقبالات، شعبية تقام له . وذكر كيف أن مرقس حنا انتخب نقيبا للمحامين ثلاث مرات متتالية ، وكذلك انطون أرقش السورى فى بلدية الإسكندرية ، ثم قال «انتم ممثلون تمثيلا فعليا فى الوفد المصرى والاغلبية لكم فيه ، يريدون أن يضيعوا عليكم هذا التمثيل المبنى على شعور ..... واستبداله بتمثيل غير قانونى » وأرسل كامل صدقى الى الاجتماع برقية فى هذا الشأن ، وتكلم أنطون جرجس أنطون وويصا واصف ، ثم الشيخ مصطفى القاياتى وغيرهم ، ثم صدر قرار الاجتماع يهاجم تمثيل الأقليات ويطالب بعودة الزعماء المنفيين والافراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الاحكام العرفية ، مع التمسك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعا سياسيا كاملا فى مضمونه (٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الاقليات برفضها الجماهيرى الواسع . على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت اللجنة العامة للدستور رفضتها بالإغلبية فى اغسطس . وكان غير صحيح ماقيل عن الجدل الذى ثار بشأنها ، أن لم يتحقق فى هذا الجدل ماكان يخشى منه من أن يقود الى محنة وتتغلب العواطف ويهيج الاليم من الذكريات ، ان « حكمة الشعب المصرى تأبى ان تفارقه ، وتأثير التطور الفكرى الحديث لايزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفوف الحديثيين ومناهج العصريين ، فنحن امة ناهضة ..» (٦٦) .

على أن أهم ماينبغى استحضاره ، ان كان لهذه المسألة جانبان — كما سبقت الاشارة — احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والآخر يتعلق بالمسألةالقومية ونمو جامعتها السياسية فى مختلف المؤسسات . واذا كان رفض مبدأ تمثيل الاقليات يحقق نصرا فى الجانبين . فهو فى الحقيقة ليس انتصارا كاملا فى اى منهما ، بل خطوة من خطوات النصر . والمسألة الوطنية لاتزال تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لاتزال تحيط بها رواسب فى الفكر السياسى والسلوك الاجتماعى .

واذا كان رفض تمثيل الاقليات يعنى نجاحا للنشاط السياسى للوفد ، وانتصارا على خصومه . ويظهر أيضا حجم الثقة التى كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الرأى العام الفعال فى مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها التيار الذى يبنى الجامعة القومية فى قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد كمؤسسة سياسية وعلى الاتجاه القومى كتيار فكرى ، تلقى عليهما عبء

السير بالمسألتين في طريق التحقيق الفعلى الكامل لاهدافهما . ان رفض تمثيل الاقليات لم يكن اساسه العزوف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ، ولكن كان اساسه أن الصفة المصرية القائمة كافية لذلك ، وانها وحدها الخليقة بالمزج بين عناصر الامة وتحقيق المصرية مجتمعا ودولة وعلاقات . فكان الانتصار برفض تمثيل الاقليات يعنى من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية القومية .

المراجع

(١،٢) مجلة الكاتب . يونية ١٩٧٠ . طارق البشرى .

(٣) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية . الجزء الأول . محمد شفيق غربال . ص ١١٠ .

(٤) صحيفة الأخبار ١٦ مارس ١٩٢٢ (الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعا وهى ٣٥ رسالة . ثم نشرت كلها فى كتيب اسمه « الكتاب الأبيض الانجليزى » ترجمة عبد القادر المازنى . ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) فى الكتيب النص الوارد فى المتن رغم أنه ورد بالصحيفة ورغم أن المازنى أشار فى التمهيد أن الكتيب تجميع لما نشر فى « الأخبار » . ولعل الرقابة على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص فى الكتيب بعد أن تنبهت الى أهميته ، ولعله سبب آخر .

(٥) صـــحف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢ ، النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الأفكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ .

(٦) صحف : وادى النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢

(٧) صحيفة وادى النيل ٩ مايو ١٩٢٢ .

(٨) صحيفة الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ .

(٩) صحيفة مصر ١٢ مايو ١٩٢٢

(١٠) صحيفة وادى النيل ٣٠ ابريل ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة وادى النيل ٤ ، ٢٧ ابريل ١٩٢٢ .

(١٢) صحيفة النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ . مقال « السيد على » صاحبها .

(١٣) صحيفة مصر ٥ مارس ١٩٢٢ .

(١٤) فى أعقاب الثورة . الجزء الأول . عبد الرحمن الرافعى ص ٥٣ . ويراجع كمثال مقال أحمد وفيق فى اللواء الجديد ١٧ مايو سـنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطنى فى هذا الشأن .

(١٥) صحيفة الأخبار ٥ مارس ١٩٢٢ ·

(١٦) صحف ١٩٢٢ وخاصــــة صـــحيفة «الاستقلال» · وكان من وقع على البيان هو عزيز ميرهم سكرتير الحزب ·

(١٧) صحيفة الوطن ٥ ابريل ١٩٢٢ ·

(١٨) صحيفة وادى النيل ١٧ مايو ١٩٢٢ . صحيفة الأفكار ١٥ ، ١٦ مايو سنة ١٩٢٢ ·

(١٩) بالنسبة لعزيز ميرهم يمكن الرجوع الى الفصل الخاص به فى « شخصيات ومراحل عمالية » لأمين عز الدين · والى « مذكرات فى السياسة المصرية » لمحمد حسين هيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطى واتجاه ميرهم ·

(٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ ابريل ، ١٠ مايو ١٩٢٢ ·

(٢١) صحيفة الأهرام ١١ مايو ١٩٢٢ · صـــحيفة الوطن ذات اليـوم ، صـــحيفة الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٢ ·

(٢٢) صحيفة وادى النيل ٢٠ مايو ١٩٢٢ ·

(٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ·

(٢٤) صحيفتا الاستقلال والأهرام ٢٧ مايو ١٩٢٢ ·

(٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٢ يونية ١٩٢٢ ·

(٢٦) صحيفة الاستقلال ، ٣ يونيه ١٩٢٢ ·

(٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ مايو ، ٨ يونيه ١٩٢٢ ·

(٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ يونية ١٩٢٢ ·

(٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ مايو ١٩٢٢ ·

(٣٠) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٩ مايو ١٩٢٢ ·

(٣١) صحيفة الوطن ٢٩ ابريل ، صحيفة الاستقلال ٢ مايو ١٩٢٢ ·

(٣٢) صحيفة وادى النيل ٢٧ ابريل ١٩٢٢ ·

(٣٣) صحيفة مصر ٢٨ ابريل ١٩٢٢ ·

(٣٤) صحيفة وادى النيل ١٠ مايو ١٩٢٢ ·

(٣٥) مضابط اللجنة الفرعية (المبادىء) ص ٤١ ، ومضابط اللجنة العامة ص ١٠٨ ·

(٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ ابريل ١٩٢٢ ·

(٣٧) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ مايو ، أول يونية ١٩٢٢ ·

(٣٨) صحيفة الوطن ١٧ مايو ١٩٢٢ ·

(٣٩) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ ·

(٤٠) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ ·

(٤١) صحيفة وادى النيل ١٥ ، ١٦ يوليه ١٩٢٢ ·

(٤٢) صحيفة الأخبار ٢ يولية ١٩٢٢ .

(٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١١٠ ، وصحيفة مصر ١٤ مايو ١٠ يونية ١٩٢٢

(٤٤) صحيفة مصر ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ١٦ - ١٧ يونية ١٩٢٢ وصحف أخرى .

(٤٥) صحيفة الوطن ١٩ مايو ١٩٢٢.

(٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .

(٤٧) مقال من فريد ابراهيم جرجس فى صحيفة وادى النيل ٢٤ مايو ١٩٢٢ ، وآخر بامضاء قبطى بذات الصحيفة ١٥ يونية ١٩٢٢ .

(٤٨) صحيفة المقطم ٢١ مايو ١٩٢٢ .

(٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ - ١٧ مايو ١٩٢٢ .

(٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .

(٥١) صحيفة الأهرام ١٨ مايو ١٩٢٢ .

(٥٢) صحيفة اللواء المصرى ١٥ - ١٦ مايو ١٩٢٢ .

(٥٣) صحيفة الوطن ١٦ مايو ، صحيفة النظام ١٤ ــ ٢٣ مايو ١٩٢٢ .

(٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ .

(٥٥) صحيفة الأهرام ١٣ يونية ١٩٢٢ .

(٥٦) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٩ .

(٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ مايو ١٩٢٢ .

(٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد فى أكتوبر ١٩٢٠ .

(٥٩) نشر البيان فى صحف ١٢ مايو ١٩٢٢ .

(٦٠) نشر فى البورص أجيشيان فى ٣١ مايو وترجم فى صحيفة الأخبار فى ٢ يولية ١٩٢٢

(٦١) من خطاب له بالكنيسة البطرسية فى ١٩ مايو ١٩٢٢ .

(٦٢) صحيفة الأخبار ١٤ مايو ١٩٢٢ .

(٦٣) صحيفة الأخبار ١٨ مايو ١٩٢٢ .

(٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ مايو الى ١٥ يونية ١٩٢٢ وخاصة الأخبار والنظام ، الأهرام ٢٧ مايو ، وكتيب صدر باسم «براءة الأقباط من طلب تمثيل الأقليات» على غلافه اسم سلامة ميخائيل وصورته .

(٦٥) صحف ١٩ ، ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، وكتيب «براءة الأقباط» .

(٦٦) صحيفة مصر ٨ يونية ١٩٢٢ .

المجالس النيابية

المجالس النيابية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من أى حكم يتعلق بالتمثيل النسبى للاقليات ، ومتضمنا كافة الاحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق للمصريين جميعا ، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، مع حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وقد سبقت الاشارة الى أن رفض مبدأ التمثيل النسبى دل على مدى الثقة الشعبية فى مستقبل التطور القومى للنظام الديمقراطى ، وجاء انتصارا للوفد على خصومه واعداء الحركة الوطنية الديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها الوفد والتيار القومى الذى ينفى الطائفية فى مجال النشاط السياسى لدى الكتلة العريضة من الرأى العام الفعال فى مسائل السياسة . كما سبقت الاشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدأ التمثيل النسبى للاقليات ، وكان ذلك يعنى نجاحا سياسيا لمصر مجتمعا ودولة ، وانتصارا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، انما كان يقتضى أن يختبر الانتصار والثقة به فى التطبيق العملى الملموس ، سيما فى المعارك الانتخابية . وهذا يقتضى البحث فى تبنى الوفد والاحزاب المختلفة للموقف القومى الجامع فى معارك الانتخاب ، وصدى هذه المواقف لدى الجماهير . مما ينفرد ببيانه هذا القسم من الدراسة . ويلحظ فى هذا الامر عاملان :ـ

اولا : الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور ١٩٢٣ ، أن رفض مبدأ التمثيل النسبى للاقليات ، لم يرض دعاة التفرقة وفى مقدمتهم الانجليز ، وانطووا منه على غيظ شديد ، وتربصوا فرص المستقبل ان تجىء بما يؤدى الى اثارة الموضوع من جديد . ويلحظ ان مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب على سؤال وجه اليه بمجلس العموم وقتها ، أجاب بأن السلطات البريطانية

فى مصر قد قامت غير مرة بحماية الاقليات ، وانها ستوالى تقديم هــذه الحمايه ى المستقبل لمن يحتاجون اليها ، وانه مهما كانت خطة القبط اليوم (اى رفضهم حماية الانجليز لهم) فانهم كانوا يتوقون الى هذه الحماية سنة ١٩٠٧(١) . وعبرت المورنينج بوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الاقليات ، قائلة أن من ايد منهم التمثيل النسبى انما كان فريقا صغيرا ولكنه يتصف بالشجاعة ، ولكن الغالبية منهم رفضته لانها خافت من التعبير عن رأيها بصراحة ، ثم حرضت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة «الظــاهر أنه يجب انقــاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا فى تصريحها الســابق (٢٨ فبراير) بمسألة الاقليات . ولاريب ان الحكومة البريطانية تقول ــ اذا احتج الاقبــاط وقالوا أنهم لايريدون ضــمان التمثيل النسبى ــ انــه ليس للحــكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز . ولكن مثــل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لاقلية دينية .. ومن الخطر الســماح للجنة (لجنة الدستور) أن تبت نهائيا فى مسائل لم تتم تسويتها بعــد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطــانية ..» (٢) . أما الاجبشــيان جازيت فقد حرصت ان تبذر بذور الشــك لدى القبط فى موقفهم ، وقالت ان تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الاقليات المســيحية فى دستور ١٨٧٦ ، ولكنهــا عادت فرفضت مبــدأ التمثيل النسبى فى دستور ١٩٠٨ ، وظهر ابان صدور هذا الدستور الاخير حماس شديد لمبدأ المســاواة الكاملة ، وانتخب فى غمرة الحماس مسيحيون كثيرون فى أول انتخاب ، ولكن الحماس مالبث أن انطفأ ، وقل المســيحيون واليهود فى المجلس النيابى حتى تلاشوا ، ثم اشارت بخبث الى انه لم تعد ثمة مسألة اقليات فى تركيا «بفضل المذابح» التى حــدثت ، « ولاتخــال أن المصريين الذين ينظــرون باهتمام الى مســألة تمثيل الاقليات بلهاء بعد الذى رأوه فى تركيا ..» (٣) .

ثانيا : من أهم الابواب التى انفتح بها باب الرجــاء لاثارة مســألة التمثيل النسبى فى المستقبل من جديد ، هو مايترتب على نشــاط بقايا اتجاه الجامعة الإسلامية والدعوة التى اثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الاشارة الى أنه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثة العــرش واشــترط فيمن يكون وصيا على العرش (اذا كان الملك قاصرا او غير رشــيد) أن يكون مصريا مسلما . واعتبر دعاة التمثيل النسبى هذا النص من احــكام التمييز الدينى للمسلمين ، ومن مــلامح اضــفاء الطــابع الدينى على الدولة ، وتحدث عن ذلك محمود عزمى وصحيفة «الوطن» وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحا الى هذه اللجنة بالنص فى الدستور على

أن يكون دين الدولة هو الاسلام : ووافقت اللجنة على هذا النص .ولم يستطع ذوو الاتجاه التلفيقي من اعضائها أن يعارضوه . وصدر به الدستور فعلا . وقد علقت صحيفة «الوطن» عن ذلك بقولها «ان هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا فى غنى عنه ، لانه يفتح أمام المصريين أبواب الاخذ والرد مما يؤدى الى التفرقة المرة التى يخشون وقوعها . الا يعلمون أن البلاد وان تكن أكثريتها اسلامية الا أن فيها العدد الوافر الذى لايستهان به لايدينون بالاسلام» وذكرت أن هذا النص يبتعد بالدستور عن الانظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يثير مسألة هامة ، وهى انه اذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها «مصدرا» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطةتنفيذية أوجد لها الدستور «مصدرا» هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين للدولة يوجب ايجاد «مصدر» له والاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الاسلام هو «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور (٤) . وكانت الصحيفة تعنى بهذه الاشارة الى أن النص المذكور يقضى الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الاعتقاد الدينى ، وعندما قررت نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج باحكام دينية للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى ،» فانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور (وكان عضوا بها) تقريرا يعارضهما نشره فى الصحف . وقال أن الاقتراح الاول يشجع الملحدين على اعلان الحادهم ، وينبغى تقييد النص بقصر ممارسة الحرية علىالأديان والملل المعترف بها. اما الاقتراح الثانى فقد هاجمه بشدة قائلا انه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الاسلام. اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا عقدت محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا (وهو ما يتوقع ان تسفر عنه المفاوضات) ، وبريطانيا لاتزال تحارب « الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك ان يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين . ويقال أن شيخ الازهر أيضا عارض فى وجود هذا النص بالدستور ، الا أن الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص « لا يمس دينا ولايحرج عقيدة » فكتب الشيخ شاكر يطالب الشيخ بخيت بان يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو «لايجوز للحكومة ان تفرض على الامة المصرية واجبات وطنية او جندية تتعارض مع احكام الدين الاسلامى الذى هو الدين الرسمى

الحكومة المصرية . » (٥) وواضح ما يعنيه موقف الشيخ شاكر من وجوب ان تكون الصدارة للجامعة الدينية ، وان تكون لها الاولوية على الجامعة الوطنية . وكان حديث الشيخ شاكر جزءاً من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجامعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يكمن فيما يشيد من تمييز سياسي بين مختلف الأديان ، وهو فى تمييزه المسلمين كجماعة سياسية ، انما يثير رد فعل مماثل بالنسبة للاقليات الدينية وخاصة القبط . ويفتح السبيل لان تعلو نبرة التأكيد على الوجود الذاتى للاقليات الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائره السياسية التى يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور اثر هذا الاتجاه فى المعارك الانتخابية وفى ادخال الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفى اختيار المرشحين — مسمين أو غير مسلمين لمن يمثلوهم . واستغلال أى من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت فى استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، أيا كان مدى الضرر منه مستقبلا .

اولى المعارك الانتخابية :

ما ان صدر الدستور فى ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدا الاعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الاول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلى ان الصراع فى الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلى أيضا ان الصراع فيها تتعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التى يمثلها المرشحون . لان التنافس فى النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاها سياسيا ، فقد يكون لاى منهم صفات أو تحيط به عوامل اجتماعية أو تاريخية او شخصية تؤثر فى موقف الناخبين منه فضلا عن اتجاهه السياسى . ويمكن ان تستغل هذه الصفات أو العوامل من المتنافسين للتأثير فى موقف الناخبين . تأكيدا للاتجاه السياسى أو على خلاف منه ، ويمكن أن تستغل العواطف المختلفة للجماهير فى هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الأساسية لطالبى التمثيل النسبى ان الجماهير تدخل الدين كعنصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الاساسية لرافضى التمثيل ، ان الاتجاه السياسى هو الحاسم فى اختيار الجماهير بصرف النظر عن الانتماء الدينى للمرشح . وبهذا كانت المعركة الانتخابية هى خير ما يفصل فى صحة اى من هاتين الدعويين ، وكانت مجالا للفحص الاجتماعى للموقف الجماهيرى العام فى الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدى تأثرها بالعامل الدينى فى اختيارها السياسى لممثليها فى المجلس النيابى .

وكانت المعركة الاولى تدور فى الاساس بين الوفد الذى يقود الحركة

الوطنية وبين الاحرار الدستوريين . والواجب تتبع ما أثير في هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل — من بداية المعركة الانتخابية — لجانا عامة في المدن والبنادر والاقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات واختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكونت كل من هذه اللجان العامة لجانا فرعية للاشراف على أوجه النشاط المختلفة في الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة .. الخ . وتكونت هذه اللجان — على عادة تشكيلات الوفد كلها — على أساس مصري جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطي . فمثلا كان رئيس لجنة أسيوط بشرى حنا وسكرتيرها العام اسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خنسبه ومحمود درويش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد ابو الوفا . وكانت هذه اللجنة هي من اختيار مرشحي الوفد لدائرتي البندر والمركز ، فاختارت للاولى سينوت حنا والثانية محمود بسيوني . وشكلت في بني مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكي عبدالرازق والقمص حنا غبريال(٦) كما كان بلجنة الأزبكية جندي عبدالملك ودكتور رمزي جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين (٧) . وهكذا في غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر في الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط في سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطني بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطي واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اختصت لجان الحزب الوطني بالنقد ، ولوجهت النقد العام الى الطابع الغالب في اللجان كلها . وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الاولى ان ينبه المشرفون على تلك اللجان بالامر ولا ينشر عنه شيء الا اذا رفضوا (٨) . وتقدم الوفد في الانتخابات بقادته النشيطين بصرف النظر عن دياناتهم . كما حرص في بعض اللجان ان يتقدم اليها بمرشح ليس له في الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصي ، وذلك مثل ويصا واصف الذي يرشح بالمطرية (دقهلية) رغم انه من ابناء وسط الصعيد وليس له مصالح مادية بهذه الدائرة التي رشح فيها . وكان هذا الاسلوب الذي اتبعه الوفد كثيرا يؤكد على الاتجاه السياسي للمرشح بصرف النظر عن الدين او العصبية العائلية او المصالح المادية أو الموطن الاقليمي . وسترد امثلة لذلك فيما بعد .

أما الاحرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على اساس ما يتمتع به انصارهم من عصبية عائلية في اقاليمهم او مصالح مادية ، باعتبار ان غالب هؤلاء الانصار من صفوة اصحاب الملكيات الزراعية في الريف ، ولهذه النقطة اهميتها في التركيز على الانتماء الاقليمي وفي احياء رواسب الافكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وفي تزكية العواطف الدينية . وقد كانت الخطة العامه للاحرار أنهم رفعوا ايضا ضد الوفد شعار « اختيار

الكفء » ، باعتبار أن لديهم صفوة من المتعلمين ومن أصحاب الكفايات الفنية في المهن المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على أساس أنه حزب ليس له برنامج سياسي ويعتمد على الاثارة . ولكن الوفد رد على شعار « الكفاية » بشعار « الاكفاء المخلصين » ، وقال أن برنامجه هو تحقيق الاستقلال ، ووضح من سير المعركة أن كانت شعارات الوفد تمضي موسى التهمت ما القاه الاحرار وظهر التأييد الشعبي الكاسح لـه . فلم يعد للاحرار الا ان يتحصن مرشحوهم بعصبيتهم العائلية في اقاليمهم . ونضح هذا على السياسة العامة للحزب بالنسبة للتفرقة الدينية .

وقد ظهر عن الاحرار نغمة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم بالوفد ، وعملوا على الترويج بأن القبط يعملون لمصالحهم الذاتية ويؤثر بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك، وان اقطاب الوفد من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين. وظهرت هذه النغمة أكثر ما ظهرت في صحيفة « الكشكول » السياسية الاسبوعية الفكاهية التي كانت تناوىء الوفد وتروج للاحرار الدستوريين . وسجلت صفحاتها اخبارا واحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بأنهم يجهلون اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب (٩) . نشرت الصحيفة مرة تحت عنوان « مجلس قروى أم مجلس ملى » تذكر ان انتخب لمجلس قروى ابنوب عدد من الاعضاء اسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا بغير تعصب . وكان تنشر حوارا اقرب الى المسرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة أن واصف بطرس غالي رجل مهتم بالادب لا شأن له بالسياسة وان اعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجبوا من اختياره عضوا به ، واسمت ويصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط « بتوع مؤتمر أسيوط المشهور لسه في سرهم مسألة اقلية واكثرية ورسموا خطة يضمنوا بها التسلط على اعمال الوفد وتسيير دفة القضية المصرية » ، وان هؤلاء هم من أقنع واصف غالي بالانضمام الى الوفد ، وانه منذ دخل الوفد بدأ الصراع بين سعد والأعضاء الآخرين (العدليين) ، ونفخ ويصا واصف في هذه الفرقة ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من المسلمين ، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و٣ من المسلمين ، ثم ذكرت الصحيفة « ان اليوم الذي ترى فيه الاكثرية انها هضمت حقوقها وتسلطت في رقابها قوة الاقلية يكون يوما شره مستطيرا . » (١٠) .

واطرد الهجوم على القبط في الوفد مع ارتفاع موجة المعركة الانتخابية ، وقيل انهم يريدون التهام نصف العاصمة في الانتخابات ، وانهم يطالبون بأجر عن وطنيتهم يتمثل في مقاعد البرلمان (١١) ، وتردد الحديث عن تكتل الناخبين القبط تأييدا للمرشحين القبط ، وهوجم سينوت حنا وأخوه بشرى حنا على أساس انهم كانوا من انصار التفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب

أسكندر الذى رشحه الوفد في دائرة أشمون (المنوفية) ضد عيسوى باشا زايد ؛ ومكرم عبيد الذى اتهم بانه كان من انصار مشروع ملنر عندما وعده الانجليز بـان يكون « اول مدير (محـافظ) قبطى » ، وتردد الحديث عن « ظواهر التعصب » فى اللجان الانتخابية التى يكثر فيهـا القبط (١٢) .
وزادت هذه النغمة علوا باتهام القمص سرجيوس بانه هاجم الاسلام في احدى محاضراته ، وبالقول بان ابطال مؤتمر اسـيوط (المؤتمر القبطى ١٩١١) يتربعون فى بيت الامة و « تعمل الاقليات على شق وحدة الامة بالاستئثار بمصالحها واعتبار الاكثرية كما مهملا .. » ، وان القبط احتلوا الوفد وحاربو به الاقلية والاكثرية ، وانهم يهددون اذا لم ينجحوا فى الانتخابات بالعودة الى مبدا التمثيل النسبى ، والويـل للاكثريـة اذا خسر القبط فطالبوا ببقـاء الانجليز . كما اثير اتهام الوظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوى الحاجات ، وان القبط فى القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الافراج عنهم . وكان من الواضح ان هذه الحملة تهـدف الى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسى الى صراع طائفى ، أو بالاقل اضفاء الصفة الطائفية على هذا الصراع . وقد كان رجال الوفد جميعا يهاجمون الاحرار ويكشفون مواقفهم المناوئة للحركة الوطنية ، ومن رجال الوفد فى ذلك ويصا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل ، فكانت « الكشكول » تلقى الصبغة الطائفية عليهم وتقول انه ليس لهؤلاء القبط ان يهاجموا اعيان المسلمين (اى الاحرار الدستوريين) ويتهموهم بالمروق عن الوطنية ، مصورة الصراع بانه صراع بين القبط واعيان المسلمين (١٣) . وعن « الكشكول » اخذت صحيفة « التيرابيست » الانجليزية التى قالت فى هجومها على الوفد انه خضع لإشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم العـددية الى المسلمين عن ١ : ١٣ ، وكذلك فعلت التايمز (١٤) .

وفى يولية ١٩٢٣ خطب حافظ عفيفى ، احد اقباط الاحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب « السياسة » ، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك فى مدى اخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك فى الوفد . واذ كان من نشاط الوفد منـذ ١٩١٩ الدعوة فى المساجد الى اتجاهه السياسى ، فقد عملت « السياسـة » على انتقاد هذا العمل أثناء المعركة الانتخابية لان المساجد بيوت للعبادة فقط ، فلما خطب سلامة باحد المساجد مهاجما الاحرار ، كتبت « السياسة » تقول انها تكره أن يعتلى سلامة ميخائيل منبر رسول الله (١٥) .

وأستغلت « الوطن » باتجاهها المناوىء للوحدة الوطنية ، هذا الاتجـاه وعادت الى الدعوة للتمثيل النسبى للاقليات (١٦) ، وعملت على تخـويف القبط من آثار اللهجة القارصة التى يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الاحرار الدستوريين ، قالت « ان هذه اللهجة ليست مما الفنـا

نحن الاقباط أن نخاطب به اخواننا فى كل عصور التاريخ ولايجوز أننتخذها لهجة لنا على الاطلاق .. ان كلمة جارحة من فم احد الاقباط موجهة الى احد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم ..» ، فاذا كان امثال مدلي يكن وحسين رشدى وعبد الخالق ثروت مخطئون «فليس مطلوبا منا نحن الاقباط أن نحرر ورقة اتهامهم» (١٧) وارادت الصحيفة بذلك ان تقرر عزل القبط جميعا عن ميدان الصراع السياسى الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياجا من الانعزال عن الحياةالعامة الوطنية ، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الاجنبية . وقد نشرت «الكشكول» هذا المقال كاملا مساهمة منها فى اذاعته . وكانت «الوطن»تحاول ان تؤكد دائما أنالتميز الطائفى امر حاصل وواقع ظاهرفى المعركة الانتخابية، وأن هذا يقتضى العودة للمطالبة بمبدأ التمثيل النسبى . ولكنها اعتمدت فى هذه الدعوى على مايحاول الاحرار اثارته من جو عام فى هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد مايؤيدها الا القول بأن حديث رجال الوفد عن الدعوة لاتحاد القبط والمسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلا واقعيا تسوقه الا قولها أن الوفديين قد غضبوا عند انتخاب أحد القبط فى لجنة شياخة البرجاية بالمنيا (١٨) .

والذى يمكن ايضاحه هنا ، أن مرشحى الاحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساسا على العصبية العائلية والروابط الاسرية فى الاقاليم ، كانوا ينساقون الى استخدام الفوارق الدينية فى خصامهم مع مرشحى الوفد ، كلما وجدوا أن ثمة فائدة لهم فى ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الامر فى دوائرهم الانتخابية باسيوط وقتا ، كما واجهها راغب اسكندر فى اشمون . وكان منطق الاحرار فى هذا الشأن واضح ، لان الاعتماد على العصبية يفضى الى استخدام التعصب ، وتتخذ الدعاية الانتخابية على أيدى هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية، وتعلو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التى يعتمد عليها الوفد فى الاساس ويكاد يستخلصها لنفسه باعتباره حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضى تزكية الفوارق بين المواطنين وبث الاثارة العاطفية بينهم للايهام بقيام روابط اخرى غير الرباط السياسى الوطنى العام ، وذلك مادام هذا الرباط الاخير يكاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريبا على مطلب الوفد السياسى .

ويلحظ موقف الاحرار الدستوريين هذا ، اكثر ما يلحظ ، فى ردود الوفديين عليهم . وقد نددت صحيفة «البلاغ» الوفدية بمثيرى الفوارق الطائفية ، واتهمت الاحرار بأنهم الموعزون باثارتها فى الصحف الانجليزية ، واشار الى ذلك رجال الوفد فى خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد فىاحدى كلماته «بقيت لى كلمة اخيرة فى تلك الدسيسة المنكرة التى

يقوم بها المستعمرون فى هـذه الايام للتفريق بين المسـلمين والاقبـاط .. (والحقيقة انهم) اشقاء لان أمهم مصر وابائهم سعد زغلول ..» ، وتحدث عن درس الوحدة الوطنية الذى علمته مصر للعالم وللشرق خاصة ، وحكى انه عندما خرج « العدليون» على الوفد صار القبط غالبية فى قيادته ، فذهب مكرم الى سعد زغلول منبها الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « انى لا اعرفك انت ولا اخوانك كاقباط بل انتم مصريون وكفى » (١٩) . وخطب عازر جبران فى احتفال عيد النيروز بأسيوط قائلا أن المشـكلة أن اعـداء الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد (٢٠) . ولغير هذين كلمات عدة فى هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى اثناء المعـركة الانتخابية . ووصـل الاسـكندرية فى ١٧ سبتمبر ، وكانت أول خطبـة له فى القـاهرة يوم ١٩ سبتمبر ، استهلها بقوله انه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة ، وانمـا هى قديمة تبدأ من عهد محمد على ، وكان للحركة العرابية فضـل فيهـا عظيم ، وكذلك للسيد جمال الدين الافغانى واتباعه وتلاميـذه ، وكـذلك مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم أتت النهضة الاخيرة على اثر نهضات سابقة . ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا ، «ان النهضة الاخيرة امتازت على سابقاتها بأن أوجدت هذا الاتحاد المقدس ، بين الصليب والهلال (تصفيق) هذا الاتحاد الذى ارجو مصر جميعها أن لاتتهاون فيه فانه فخـار هذه النهضة وهو عمادها .. وهو الذى اضطرب له خصـومنا اذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما أردنا تحرير رقابنا من النير الذى وضعوه فى اعناقنا . يقـول خصومنا انـا حمـاة الاقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون فلابد من أن نبقى بينكم لحفظ العدل فيكم !! .. هـذه الحجة سقطت باتحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسـام فيكم فاحذروا هذه الدسيسة واعلموا انه ليس هناك اقباط ومسـلمون ليس هناك الا مصريون فقط . ومن يسمونهم أقباطا كانوا ولايزالون انصارا لهذه النهضة . وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كمـا عملتم وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فأحسوا التراب فى وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . أنا لا أمتيـاز لواحد على آخـر الا بالاخلاص والكفاءة . فيهم اجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منـا . اقول هذا لأنى أقول الحق ويجب على زعيمكم ان يقول الحق . لقد برهنوا فى مواطن كثيرة على اخلاص شـديد وكفـاءة .. نادرة وافتخر (انا الذى شرفتمونى بدعوتى زعيمكم) بأنى أعتمد على كثير منهم ، فكلمتى ووصـيتى فيكم أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وأن تعرفوا أن خصومكم يتميزون غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولولا وطنية فى الاقباط واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبى لحمايتهم ، وكانوا يفوزون بالجـاه والمناصب بدل النفى والسجن والاعتقال ، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين

معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الخسف ويذوقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم . هذه المزيه يجب علينا أن نحفظها وأن نفيها دائما فى صدورنا ، وانى افتخر كل الافتخار كلما رايتكم متحدين متساندين فحافظوا على اتحادكم ...» (٢١) . وفى ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية وخطب هناك قائلا «أن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصرى ومصرى» . وقال انه يسره أن تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباط (٢٢) .

وقد جرت انتخابات الدرجة الاولى فى ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية فى ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصارا ساحقا ، ونجح من رشحهم أو من انضموا اليه جميعا ، مسلمين كانوا أو أقباطا . ولم يظفر الاحرار الا بسته مقاعد ، والحزب الوطنى الا بأربعة .

الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية فى اثر الاولى ، وجاءت الثالثة فى اثرهما . ومن المعروف أن وزارة الوفد سقطت فى نوفمبر ١٩٢٤ وتولى أحمد زيور رئاسة وزارة تضم الأحرار وأنصار الملك . حلت مجلس النواب القائم فى ٢٤ ديسمبر واجرت انتخابات جديدة فى ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر ان غالبيته مع الوفد وسعد ، صدر قرار بحله فى ذات يوم انعقاده وبقى الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الاحرار من وزارة زيور ، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة فى ١٢ مايو ١٩٢٦ .

ولايكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا فى ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، ان ثار فى ايهما مسألة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من اشارة الى هذا الامر ، الا ماذكرته «الوطن» من اشتباك ... بين انصار مرقص حنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطى أيضا) عند الكنيسة المرقسية بعد الاحتفال بعيد الغطاس فى ١٩٢٥ ، وانتقدت «السياسة» استعمال بيوت العبادة فى التظاهر السياسى وتشجيع «الشباب الطائش» على الهياج . ولا يعد هذا الحادث أن صح من مظاهر الاثارة الطائفية كما يبدو واضحا . ولايظهر من مطالعة «مصر» و «الوطن» خلال هذه الفترة أن ورد بأى منهما اشارة لناحية طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم مالحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لأى حادثة أو واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سكوتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من اثارة تتعلق بالمسلمين والقبط

فى الانتخابات . كما يلحظ خلو صحف الوفد وخطب رجاله من التعرض لهذا الامر أيضا .

ولعل من أسباب هذا الهدوء الكامل . انه فى انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسي واجراءات القمع التى مارستها حكومة زيور ضد الوفدين . وبين مقاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد الا يخوضوا ضده معركة سياسية حرة مفتوحة ؛ ولكن أن يصلوا أساسا بالقمع والاضطهاد والتزييف الى كسب النتيجة ؛ فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم فى اثارة النعرات الطائفية أو العواطف الدينية أو العصبيات العائلية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ ؛ فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والاحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض المقاعد للحزب الوطنى . فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ . اذ توفى سعد زغلول فى اغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد ؛ ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة ، وحل محلها وزارة من الاحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى أواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت واعيدت الحياة النيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلى يكن للاشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ؛ وجرت الانتخابات فى ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الاحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من أهم ما أثير فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الاحرار الدستوريين .

موقف الاحرار الدستوريين :

ان للاحرار الدستوريين وضع فريد فى السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمروا أكثر من عشر سنين يتنقلون كالطائر الفزع لايجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلى فى ١٩١٨ وساهموا فى انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من أيديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا فى لجنة الدستور عن «حقوق الامة» الدستورية ظنا منهم انهم «الامة» ، واملا منهم فى امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الأمة ، فلم يظفروا من تأييد الامة فى أول انتخاب الا بستة مقاعد من ٢١٤ مقعدا (٢٤) . وظهر لهم انهم فاقدون التأييد الشعبى الذى يختص به الوفد دونهم ، واثبتت تجربة الانتخابات الحرة أنهم لابد فاشلون ، واضطرهم هذا الى التنكر لمبدأ «الحرية الدستورية» الذى ادعوه . فشاركوا زيور — والملك من ورائه — فى تزييف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال أساليب البطش والقمع أثناءها ، ففشلوا أيضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذى ساهموا فى اعداده هو ذاته الذى أسماه عبد العزيز فهمى بعد انتخابات ١٩٢٥ إنه

ثوب فضفاض . ولم يستطيعوا الحكم فى ١٩٢٨ الا على اســاس التعطيل الرســمى للحياة النيابية . هؤلاء الاحرار هم ذاتهم الذين كان اســلافهم فى حزب الامة من أول من صقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ، ضد تبعية مصر لتركيا . وفى مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاســلامية . وبعــد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حــول الوفــد لتكون حــربا عليهم .

ومن جهة علاقة الاحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالبين الحد من سلطاته عند اعداد الدستور ، ولكنهم فى ١٩٢٥ اضطروا الى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا أن التحالف لا يؤتى ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما أبدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما ابدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم فى وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وأنشأ لنفسه حزبا أسماه حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد. فخرج الاحرار من وزارة زيور وائتلفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئا حتى توفى سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذى اعده ثروت مع الانجليز ، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر للاحرار انهم صاروا أصحاب أضعف السهمين فى الائتلاف القائم فتآمروا عليه فانفض وتولوا الحكم وحدهم . وظهر ان ليس لهم سند من برلمان يقام على أية صورة ، ودلتهم التجارب الســابقة على أن الوفد ينجح فى الانتخابات لو أجريت حرة كما حدث فى ١٩٢٤ ، وينجح أيضاً وان كان بنسبة أقل ــ لو أجريت غير حرة كمــا حدث فى ١٩٢٥ ، وينجح ايضا لو ائتلفوا معه وتسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث فى ١٩٢٦ .. فصاروا على يقين من انهم طريدو هذه المؤســسة . وعطلوا الحيــاة النيابيــة سنة ١٩٢٨ لان ذلك هو الضمان الوحيد لاستمرار حكمهم الذى اطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم واجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون أسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم فى ابرام المعــاهدة لفظوا حكم الاحرار ليعود الوفد ويحاولون أبرام المعاهدة معه ، لانه وحده ــ بنفوذه الشعبى ــ الكفيل بمنح المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا أيضا وجد الاحرار ان الســياسة الانجليزية تتنكر لهم وتضحى بهم فى النهاية . ولم يجــدو لهم موضعا بعد سقوط وزارتهم الا ان يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم . ولم يجدوا لهم فى النهاية سلاحا يطعنون به الوفد ، الا اثارة التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد اذ صاروا فى مأزق سياسى يهدد مستقبلهم السياسى كله ، وبعد اذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة فى مجال العصبية والتعصب الطائفى .

وكان الاحرار الدستوريون ـ هم خلفاء من بلوروا فى مفتتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية فى مواجهة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يضمون صفوه من اكثر المفكرين المصريين أستناره ورشدا ودعوة لبناء القومية المصرية ، هم من وقف ضد سعى الملك وراثة الخلافة الاسلامية بعد الغائها فى تركيا ، سنة ١٩٢٤ ، فاصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب « الاسلام واصول الحكم » يناقش الاساس الدينى لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الاسلامية ، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الدينى عن الحكومات المستبدة . وكان الشيخ على عبد الرازق من أسرة كبيرة تعتبر من أعمدة الاحرار الدستوريين ، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ يظاهره ضد بطش الملك به ، ففصم تحالفه مع الملك فى وزارة احمد زيور ، وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمى وغيره بلجنة الدستور ضد التمثيل النسبى للاقليات ، ومواقف طه حسين المماثلة على صفحات الجرائد . ولكن كانت كل هذه المواقف تنضم رصيدا للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الاساسية وهى الوفد ، مادام ان الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال . ومادام ان هذا الرصيد ينضاف الى مكاسب « الامة » ، وأن « الامة » ليست الاحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور ، ولكنها الحركة الوطنية التى يقودها الوفد . فلم يجد الأحرار فى أواخر ١٩٢٩ سندا يمكن الاستناد عليه الا الاثارة الطائفية وتزكية روح التعصب . وللضرورات السياسية وللمصالح واحكامها . وبدأوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ اذنت الظروف السياسية بخروجهم عن الحكم ، وفى منتصف ١٩٢٩ تقريبا . ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلى : —

أولا : كان احد الخطوط الاساسية لدعوى الأحرار، ان القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صبغ مصر بالصبغة القبطية ، وان قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد ، مفتشين فى كل قرار أو موقف وفدى عن عنصر «المصلحة القبطية » ، المصلحة المنافية لمصالح المجموع . قالت صحيفة «السياسة» . «ان آلاف الاقباط هم الذين يتحكمون فى امور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصرى . .»، وانه اذا كان الرسول قد أوصى مسلمى مصر بقبطها خيراً، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين (٢٥) . وتقول « أن وليم (مكرم عبيد) ومن اليه (القبط) هم الوفد ، والنحاس ومن اليه (المسلمون) هم التبع .» وتسخر من فخرى عبد النور قائلة انه يحيى ليالى رمضان بتلاوة القرآن فى بيته ، حتى اذا انصرف القراء « دعا القسيس فطهر البيت من آثارة التلاوة والزيارة » (٢٦) .

وقد فسر الاحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود ـ هندرسون ، بأنها معارضة يقودها القبط فى الوفد لغرض فى انفسهم ، هو

الا تصل مصر الى اى اتفاق مع بريطانيا ، حرصا على بقاء تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الاقليات فى مصر ، وحرصا على الا تسقط هذه الحماية من ايدى الانجليز فيصير القبط تحت رحمة المسلمين (٢٧) . وقد كتب توفيق دوس (لم يكن عضـوا بالاحرار وقت كتـابة هذا المقال وان عرف تعاطفه معهم) مقالا فى صحيفة الديلى تلجراف قال فيه ، ان ثمة من يتهم الملك بأنه ضد المعاهدة ، وأنه «حينما عدت الى مصر وجدت تهمة مماثلة ضد الاقباط ولاسباب مشابهة» اعنى ان الاقباط لن يشعروا بالطمانينة بعد انتقال الجيوش البريطانية الى قناة السويس» وانهم من أجل هذا السبب يناوئون المعاهدة من صميم قلوبهم .. » ، ثم انكر عن القبط هذه التهمـة (٢٨) . وذكرت « الـوطن » ان الاحرار الدسـتوريين هم اصـحاب هذه الاشاعات .

وفسر الأحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للاحرار ، فسروها بأنهـا سياسـة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط . وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف . وأحد كبـار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسـة الاحرار ولشـدة ما كانوا يتخذونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة ابان حكم الاحرار . ولكن الاحرار فسروا هذا الموقف الوفدى « ان وليم واخوانه يكرهون أن يروا ابنـاء المسلمين يتعلمون ويرشدون ، ولا يسيغون ان يروا هؤلاء الابنـاء ينافسون ابنـاء طائفتهم فى ميدان العلم . ومن مبـادئهم التى يعملون لها ان يبـذلوا اقصى ما فى طوقهم لتعليم ابناء طائفتهم مع العناية بتجنيب ابناء المسلمين ، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الاستاذين عبد الفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لأنهما نفذا السياسة الحكيمة التى لا تعرف هذه الأغراض .. » ، ثم عقبت قائلة « والنحاس باشا الابله لا يفهم هذا ولا يفطن اليه . » (٢٩) . وهكذا عمـل الاحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة وقتها الى قضية واحدة أوجدوها اصطناعا ، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد فى رايهم ، وبين المسلمين ويعمل الاحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : لما بدات المعركة الانتخابية ، اعلن الوفد عن مرشـحيه ، فهاج الاحرار يعلنون أن القبط هم من استبد بالترشيح ، رغم أن عدد المرشـحين القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النـواب (٣٠) . ويظهر من شواهد هذه الفترة أن الاحرار رغم مقاطعتهم الرسـمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية فى كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيا وكان للاحرار فيها عصبة . حدث أن خطب مكرم عبيد وردد الحـديث النبـوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقبط خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليـه لأنه يحرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطى ضد مرشح مسلم .. » ، وبهذا

يفتح الباب أمام « انجلترا المسيحية » للابقاء على حماية الاقليات(٣١). وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالاقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق اندراوس الذى ناب عنهم فى جميع الانتخابات السابقة ، وحذرتهم من دسائس من يثيرون التفرقة الدينية . وحذرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكى ميخائيل وحذرت الناخبين من خطر التعرد الطائفية التى يدعو اليها خصوم الوفد (٣٢) .

ويحكى عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا ، « وكانت طهطا احدى الدوائر التى دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبطى فى اعتبارات الوطنية. وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء ... » ثم قال ان كان من أكبر انصار المرشح الوفدى القبطى الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الاسلامى بطنطا . وقال فى حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القذر مقصورا على المرشحين فى دوائرهم او فى مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقترفونه فى السر يخجلون منه فى العلانية .. بل كان سلاحا مكشوفا يشهره جماعة الحزب الوطنى والأحرار الدستوريين فى الصحف والخطب والنشرات ويلحون فيه الحاحا يضاعف شره ويزيد فى صمته انهم يراءون به ولا يخلصون . » (٣٣) . ويظهر كثيرا من صحف الوفد ان الاحرار كانوا يوزعون منشورات صريحة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبط ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود (٣٤) .

ثالثا : انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الاحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول ان طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لثورة ١٩١٩ والنهضة المصرية التى اعقبتها ، وتقرر أن يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز الى الوطنية المصرية ، ويصير — كما يذكر العقاد — عنوانا للوطن المصرى ذا اسلوب مشابه للآثار ولمجد تلك الايام (٣٥) . ونسى المشروع لما تولى الاحرار الوزارة ثم اعيد احياؤه بعد فوز الوفد . وفتش الاحرار فى هذا الامر عن عنصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للاثارة الدينية ضد القبط والوفد. بدءوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لأن ضخامة البناء ذى الطراز الفرعونى تتطلب اتساعا فى مساحة الارض لاتتوافر فى المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيبنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، انما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعونى . ثم قالوا انه أجدر بالتشييد أن يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الاثارة الدينية قائلين أن التشبث بالطراز الفرعونى غير مفهوم ، وأن مكرم عبيد هو من يتشبث به لأنه « يتخذ حتى الفنون وسيلة لغايات خاصة لا يجهلها احد ، وأداة لمآرب

سياسة » . ثم عمقوا الاثارة قائلين ان اقامة الأضرحة على الطراز الفرعونى امر غير مالوف عند المسلمين . لأن الطراز الفرعونى طراز وثنى ، والواجب على من يتولى الحكم « أن يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة » .. وفى هذه الامة اربعة عشر مليونا من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الاسلام . فليس يصح أن يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم باملاء من مكرم واذعان من النحاس «وانف دين الدولة راغم». ثم زادت اللهجة شدة ، تنعى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن سعد زغلول صفته الوطنية بقولها ان سعدا رجل مسلم تربى فى الازهر ومات على الاسلام وكان يحمى الاسلام من كيد الكائدين . ومن الامتهان للدين الاسلامى أن يبنى له ضريح وثنى . ثم قالوا ان الاسلام فى خطر وأن الهجوم عليه يشتد ، والقبط فى الوفد أما متملقون للدين أو مفسحون للطعن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الأمر الجليل (٣٦) .

رابعا : تعقب الاحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يحملون على صبغها بالصبغة الدينيةوصياغة الصراع السياسى كله صياغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفته مصر فى غالب التغييرات الوزارية الحزبية ، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الادارى مع سياستها، او على الأقل تقلل من تنافره معها . ولكن الأحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على أنه طرد المسلمين وابقاء على القبط . وتحدثوا عن نسبة عدد القبط فى الموظفين المطرودين وفى الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشارا قبطيا فى المحاكم المختلطة ، هاجت « السياسة » قائلة أن عدد المستشارين القبط فى هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون أربعة فقط ، وهو يتخطى النسبة العددية للقبط (٣٧) .

واحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسى الى المعاش فاثارت الصحيفة ذات الاعتراض قائلة أن وزراء مصر المفوضين قد صار نصفهم من القبط . فلما أحالت الوزارة الى المعاش أربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين . وكان غالبيتهم من رجال الاحرار الدستوريين او المرتبطين بهم أو بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقى أباظة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلى مدير البحيرة ومحمد سعيد لطفى مدير القليوبية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والحفر . هلل الاحرار وكبروا لان جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطى واحد . واستدلت من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التى يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الاحرار لهذا الاجراء على النوجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من

ارتباط بالاحرار ، لأن الاحرار لم يضربوا مثلا واحدا لمسلم اخرج ولم يكن معاديا للحكومة الجديدة أو لقبطي بقى وكان مؤيدا للحكومة السابقة . وكان كل ما استندوا اليه حجة صورية . هي أنه ما دام لم يطرد موظف قبطي فاما أن يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نزعة طائفية واما أن يكون اعترافا من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطي سيء .

خامسا : ارتقى موقف الاحرار من الهجوم على سياسة الوفد وتفسيرها تفسيراً قبطيا ، ومن الاثارة ، الى محاولة وضع صياغة نظرية لموقفهم . فتجاوزوا الاثارة الدينية والعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة وأجهزتها على أساس وجود أقلية وأكثرية دينيتين ، لا بالنسبة للتمثيل النسبى فى البرلمان فقط ولكن بالنسبة لأجهزة الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع أساس دينى طائفى للدولة . وقد كتبت « السياسة » اعنف واخطر ما يكتب فى هذا الشأن بعنوان « التمثيل النسبى للاغلبية .. هذا ما يفكر البعض فى المطالبة به» . وصاغت فى هذا المقال فكرا سياسيا جديدا ومتكاملا للاحرار على أساس مبدأ التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به «السياسة» على كل ما دعا اليه مثقفو الأحرار وأسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل أكثر المواقف تباينا يظهر من مقارنة موقف الاحرار فى ١٩٢٥ عندما آزروا الشيخ على عبد الرازق فى دعوته الزمنية الحكم فى الاسلام ، وبين هذا المقال الاخير الذى يقول « جاء وقت كانت الامم الاسلامية فيه تنظر الى مصر على انها اليق بلاد الاسلام لقيام الخلافة الاسلامية فيها . وكان التفكير جديا فى أن تكون هى دولة الخلافة ، وان كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفى أن يحدث فى المستقبل . فان مصر ليست دولة من دول الاسلام فحسب ، ولكنها الى هذا أرقى البلاد الاسلامية واعلاها وأرسخها قدما فى المدينة وأبعدها سمعة فى العالم ، واخلق بها بعد أن يتحقق لها استقلالها أن تصبح أقوى الامم ايضا وأقدرها على حفظ مكانة الخلافة .. » ، ثم قالت انه مما يتنافى مع هذا الواقع ان يكون ممثلو مصر فى الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وان يقال أن الاقلية الساحقة من ابناء مصر وهم مسلمون لايصلحون لتولى المناصب الكبيرة ، رغم أن الدستور ينص على أن دين الدولة الاسلام . وانه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الاسلامية أن يكون ممثلوها فى الخارج مسلمين كما يكون ممثلها فى الحبشة قبطيا . ثم عرجت على نقطة اخرى هى أن البعض طالب عند وضع الدستور بأن يكون للاقليات تمثيل نسبى ، وكانت حجته هى الخوف من أن يحيق الظلم بالاقلية ، ولكن الامر صار الآن على عكس ذلك ، اذ جرف نفوذ الاقباط الآن كل شيء وطغى وصار سلطانهم هو الاعلى مما يحيق به الغبن على الاكثرية ، وأن لهذا الوضع آثاره الوخيمة «والرأى العام لم يعد يخفى اشمئزازه من هذه الحالة» (٣٨) . وبهذا حاول الاحرار أن يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبى ، لا لكى يتبناه القبط كما كانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لكى

يتبناه المسلمون . وتحدثوا كثيرا عن أن حقوق الاغلبية مهضومة تلتهمها الاقلية، وان واجب الاغلبية «أمام الواقع المشاهد» أن ترفع الصوت عاليا مطالبة بحقوقها الكاملة (٣٦) . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل . وكان رئيس تحرير صحيفة «السياسة» المسئول ، كتب ينفى تهمة التعصب عن حزبه قائلا ان كل مايهدف اليه الاحرار أن يجنبوا البلاد الخطر يوم تجد الاكثرية أن القبط يمسكون بالحكم . فيكون يوما عصيبا وكارثة وطنية .

ومن هذه المواقف ظهر أن المصلحة السياسية للاحرار كانت هى الغالبة على كل عناصر التنوير فى فكر مثقفيهم . الذين كان لهم دورهم العام فى تطور الفكر المصرى . على ان الحزب اسرف على نفسه وعلى اعضائه بهذه السياسة الجديدة . فاضطر ابادير حكيم عضو الحزب (وهو قبطى) الى الاستقالة منه . ونشر استقالته فى الصحف واصفا سياسة الاحرار فى التفرقة بأنها انتحار سياسى لهم ، وقال انه حاول اثارة الامر داخل الحزب وكتب الى محمد على علوبه سكرتير الحزب طالبا اليه ذلك . فلم يجب الى طلبه (٤٠). وكتب عبد المجيد ابراهيم صالح يحاول أن يخفف من وقع هذه الحملة ، فقال بمنطق كبار ملاك الارض ان تسامح الاحرار الدستوريين مشهود لان نصف «مديرى اعمالهم الخاصة والمؤتمنين على ادق أسرارهم واموالهم من الاقلية المحترمة» وأن الاحرار أبرياء من وصمة التعصب الدينى (٤١) . وعملت صحيفة «مصر» على حث القبط المنتمين الى الاحرار على أن يتركوا هذا الحزب الذى يضرم نار الفتنة (٤٢) . ولكن بقى الاتجاه الغالب فى الاحرار — فى هذه الايام — مصرا على موقفه وان البلاد يتهددها خطر اجتماعى وقومى مما أسموه بسياسة الوفد التى تفضى الى افناء الاكثرية الدينية من المسلمين فى الاقلية القبطية .

دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكنا ازاء هجمة الاحرار . وقد كان معه تأييد شعبى عريض وايمان به كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد نضال سنين عشرا منذ الثورة ، ورصيد جهده البناء فى تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسى والكفاح الوطنى الديمقراطى ، ضد الانجليز والملك والاحرار جميعا . كما كان بناؤه الحزبى وتشكيلاته تنسجم مع رفضه للتفرقة الدينية وزعمه تمثيل الجامعة السياسية الوطنية ، ولاعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد فى هذا الشأن هى ذاتها سياسته أيام سعد . وفى حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موجهة انهم يسيطرون عليه من دون المسلمين . وان نفوذهم ازداد طغيانا بعد وفاة سعد ، ردت «مصر» تقول أن القبط يلتفون حول الوفد لانه وكيل الامة المكافح من أجل استقلالها ولانه «أول مجهز على الفوارق الطائفية وأول ماقت للنزعات القديمة وأول من حفر قبر الموارة للتعصب الديني ..» . وان ليس من اضطهاد او تضييق يقادر على فصل القبط عن المسلمين . ولان القبط في الوفد تقدرهم الامة قدرهم (٤٣) . وكتبت تقول ان الاحرار الدستوريين بسياستهم الاخيرة يضربون بمجموع الامة ويظهرون ان لم يبق ثمة خطة ، الا التفريق بين أبنائها وايغار الصدور من الناحية الطائفية لشق الامة الى شقين . وعندما قال الاحرار ان حكومة الوفد فصلت كثيرا من الموظفين الكبار ليس بينهم قبطي واحدا ، عقبت «مصر» بأن السبب يرجع الى عدم وجود مدير (محافظ) قبطي . وأن الاحرار لايصدرون عن ايمان حقيقي بما يزعمون من غيرة على الدين . فهم يتكلمون عن طغيان القبط في الوفد ولايشيرون الى طغيان الانجليز في مصر ، ويعتبرون القبط على وجه الخصوص هم اعداء الاسلام ، ويغضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية الكاثوليكية والانجيلية الامريكية ، ويعتبرون القبط وحدهم هم المسيحيين من دون هذه البعثات الاجنبية ، ثم اتهمت الاحرار بأنهم أكثر من روج للالحاد في مصر (٤٤) . وكتبت «البلاغ» وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين الى ما اعترى الاحرار من ارتداد عما سبق أن زعموه لانفسهم من أنهم دعاة التجديد والتقدم ، بعد اذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبي للاكثرية والاقلية لا في البرلمان فقط ولكن في الوظائف العامة أيضا (٤٥) . وسخر الجميع من محاولة الاحرار تحويل مسألة « الطراز الفرعوني » لضريح سعد زغلول الى مسألة دينية .

وواجه رجال الوفد ومرشحوه في الانتخابات الدعاية الدينية ضد القبط حيثما وجدت في دوائر الاقاليم ، وكانوا يوزعون المنشورات التي تواجه هذه الدعاية وتهاجم الاحرار . ويظهر من تتبع هذا الامر أن الدعاية الدينية ضد القبط لم تكن ذات تأثير هام ، وقد اسفرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من رشحهم الوفد منهم . وكانت التقاليد المحلية في صالح هؤلاء المرشحين ، وكثير منهم سبق ان مثل دائرته الانتخابية في الانتخابات الثلاث السابقة ، وكان الانتماء السياسي هو ما عليه المعول أكثر من أى شيء آخر . وكانت مهاجمة الوفديين للاثارة الدينية ، لاتعتمد فقط على الدعاية السياسية في الخطابة او المنشورات .. الخ ولكنها تستمد أساسها من الواقع الموجود فعلا الذى اعتاده الناخبون من الوفد منذ نشأته في ١٩١٩ ، وقد رأوا الوطنيين — مسلمين وقبطا — يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون ويعتقلون ، ثم وجدوا من القبط أعضاء يمثلونهم في مجلس النواب والشيوخ ،

ووكيلي مجلس النواب فى ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويصا واصف ، ورئيس مجلس النواب فى ١٩٢٨ هو ويصا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس أفعل فى التأثير واقدر على الاقناع من المثل الفعلي الواقعي : وللمثل الفعلي مهما صغر من الدلالة مايفوق الكتب والاسفار .

وزع فى احدى الدوائر منشور يقول «اياكم أيها الاخوان من الالتفات لبعض ذوى الاغراض الذين يجعلون للدين دخلا فى هذه الخدمة العامة يقولهم هذا مسيحى وذاك مسلم ، فالبرلمان ينظر فى جميع مصالحكم الدنيوية . وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زغلول على هذه المزاعم الباطلة .. وكلكم تعرفون أن الوفد يضم بين دفتيه أعضاء مخلصين من اخواننا الاقباط وأن رئيس مجلس النواب ويصا بك واصف قبطى والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطى أيضا ..» (٤٦) . وكان قسم كبير من أقطاب الوفد يسافرون الى الاقاليم يؤيدون مرشحى حزبهم ، وحرصوا فى كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية أن يواجهوها . وقف ويصا واصف فى احدى دوائر المنيا يقول «انني أمثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبها» .. وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية فى اقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية فى هذه الدائرة. وكثيرا ماوقف مكرم عبيد يخطب مستعينا كعادته بآيات من القرآن الكريم او نصوص من الاحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن أهم مايلفت النظر ان الوفد كان يواجه اى اثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء كانت تمثل موقفا سياسيا لحزب معاد له أو تمثل موقفا فرديا من أحد المرشحين او الكتاب أو غيرهم أو اثارة عصبية فى اية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها فى القضية السياسية الاساسية ، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة. وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط ، فى مواجهة اى اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة ، فاصبحوا يفسرونها على انها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط (٤٧) .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى ، انتخب ويصا واصف رئيسا له . وتحدث فى أول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا «انى أرى عاملا آخر أثر فى تجديد ثقتكم بى — أردتم القضاء على هذه الحركة الاثيمة التى كانت ترمى الى انفصام وحدة الامة .. » ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلماني الدولي الذى انعقد فى برلين فى صيف ١٩٢٨ . وأن وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبة الامم تتهمها بتغاضيها عن الدفاع عن الاقليات فى بعض البلاد . وقال «كنا فخورين ،

مغتبطين نرفع رووسنا باسمين فرحين لما وصلنا اليه نحن الشرقيين الذين يقال عنهم انهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان . . » (٤٨) .

حصيلة النشاط الانتخابي :

كانت هذه تقريبا حصيلة ماعرفته المعارك الانتخابية الاربع التي حدثت في العشرينات من اثاره للتفرقة الدينية . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات الخامسة التي أجرتها حكومة اسماعيل صدقي في يونية ١٩٣١ . وقد شكل صدقي وزارته في ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوفد ، ومالبث ان الغى دستور ١٩٢٣ واصدر دستورا جديدا عرف باسمه ، يفسح لسلطات الملك على حساب البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد . والف حزبا باسم حزب الشعب . وايد الاحرار الدستوريون حكومة صدقي في البداية ثم ارتدوا عنها منضمين الي الوفد في مقاومتها . فلما أعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الامة لمقاطعتها وقاطعها الاحرار الدستوريون . فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جدية . ثم جرت الانتخابات السادسة في مايو ١٩٣٦ بعد اعادة العمل بدستور ١٩٢٣ ، وكانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولفت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع الرأي العام المصري .

وقد سبقت الاشارة الى ما اثير من تفرقة دينية في الانتخابات والملابسات التاريخية التي أثير فيها هذا الامر وحجم الاثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها . كما أشير الى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف السياسي ، والى صلتها بوجود العصبية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامعة السياسية الدينية . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : —

اولا : من أهم مالاحظه عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات ١٩٢٩ ، قوله ان جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التعصب الديني كانوا خصوما للمرشحين الوفديين ، وانه لم يسمع عن مرشح وفدي لجأ الى هذا السلاح . وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادىء الوطنية السياسية وحدها في ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين خصومه بالعصبية أحيانا ، وبالتعصب الديني أحيانا أخرى . ولكن رغم ذلك فان الناخبين المصريين يعلمون أن البرلمان للمصريين جميعا ، ولذلك لايعبأون بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين «ويتجرون بالتعصب الذميم» وأن الحقيقة أن فصل المصريين بين الشعور الوطني والشعور الديني قد بلغ مبلغا يغبطهم عليه «بعض الامم الاوروبية التي لاتزال الاحزاب فيها معروفة باسم المذهب الديني أو الكنيسة» .

واذا كان الاحرار الدستوريون قد اتهموا الوفد بسيطرة القبط عليه واستبدادهم باختيار مرشحيه في الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول أن من

نجح من القبط فى الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعا ، ولم تكن هذه النسبة لتزيد عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط . وقال انه لاينبغى الحديث عن النسب ، وان السجون والمنافى والقتل فى غمار الحركة الوطنية ، لم يعرف نسبا بين قبط ومسلمين ، وان من القبط من هم اقرب الى الاسلام من الطغاة المنافقين من الاحرار الدستوريين(٤٩) .

ثانيا : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات ان لم يرم مرشح وفدى بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية فى دائرته ، وحتى من لم يتمثل منهم فترة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا ، لم يستطع استخدام هذا السلاح ، لانه كان ضد سياسة الوفد بما لايستطيع الحزب أن يتغاضى عنه؛ ولأن اى مرشح وفدى لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسى وجماهيرى اساسه الانتماء السياسى وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط ، ولكنه كان ضد أن تستعمل لصالحه أو لصالح احد من رجاله ، وهو لم يكن فى حاجة اليها بشكل عام . كما كان التكوين المصرى الجامع لحزب الوفد عاصما له من أن يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الامر اذا اضطرهم ضعف مركزهم الى استغلاله . وعلى أى حال ، فتكاد تكون حالات نادرة جدا ، تلك التى لجأ فيها مرشح عن الوفد الى استغلال العامل الدينى . ومما امكن معرفته عن بعض هذه الحالات ، ماحدث فى دائرة قنا الانتخابية فى ١٩٥٠؛ بين يس أحمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الاشراف هناك وبين مكرم عبيد الذى كان خرج على الوفد . وكان يس أحمد وأخوه ضد الوفد ومكرم فى جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس احمد . وكان للعصبية العائلية اثرها فى هذه الحالة .

والملاحظ أن الوفد جرى احيانا على أن يرشح بعض رجاله فى دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية او الاقليمية ، وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطنى العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة الى نيابة ويصا واصف عن دائرة لاتربطه بها صلة اقليمية وليس فيها قبطى عداه . وفى انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم فى دائرة المراغة ، ويقال أن سعدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسى الوطنى الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية فى بلد أسرة الشيخ المراغى . واعتاد الوفد أن يرشح فى دائرة الدلنجات بالبحيرة فالى ابراهيم ، وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح فى الانتخابات .

ثالثا : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد أنه أو أن احد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التقاط شواهد تدل على ذلك الا شاهدين فقط . أولهما هجوم وجهه الاحرار الدستوريون الى الوفديين فى صحيفة

«السياسة» فى أول أكتوبر ١٩٢٣ ، ذكروا فيه أن بعض الوفديين اتخذ الدين وسيلة فى الانتخابات ونسى اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلا على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد فى ميت غمر . ولم تذكر مثلا غيره ولا أوضحت وسيلته فى استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد الثاني الذي أمكن التقاطه ، هو أحاديث توفيق حنين فى صحيفة «مصر» عن أسباب سقوطه فى انتخابات ١٩٢٩ امام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد فى الفيوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبي للاقليات (٥٠) ، وقاد فى بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة فى صحيفة «مصر» حول ما أسماه اضطهاد القبط فى وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها ، وكان توفيق حنين دائم الاثارة حول هذا الأمر . مفرطا فى حساسيته الى حد اساءة التأويل بشأن أية بادرة أو اشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيما وقع على قبطى . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ فى دائرة الشواشنة بالفيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل اخى حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلا للدائرة فى مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حكى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلا ، أن كان هناك أربعة عناصر تؤثر فى الانتخابات ، الاول ان كان خصمه مرشح الوفد ، وانه هو رشح نفسه على مبادىء الوفد ، والثاني أن خصمه كان مرشحا فى ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح فى المرات الثلاث السابقة وكان أخا لوكيل حزب الوفد ، والثالث أن خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم فى دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع أن كان خصمه مسلما وهو قبطى . وذكر أن لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للامر الاول ، فكلاهما وفدى ، كما كان الامر الثانى عنصرا ايجابيا له لا لخصمه الذي لم يفد الدائرة فى أى من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسين متوازيين بالنسبة للامر الثالث لان من قبائل الاعراب من أيد توفيقا ضد الباسل . أما الامر الرابع فقد كان له تأثيره الهام . وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشورا يؤكد أن تراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر أن خصمه استغل الدين استغلالا واسعا أثر فى «الطبقة الجاهلة وهى الاكثرية المطلقة من الاهالي» ، وانه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشورا كان له وقعه المؤثر . وقد كتب انصار توفيق حنين منشورا ضد الشيخ شككوا فيه فى صدق أقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين فى العمل السياسى ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا «ان العامة وهى لاتقرأ المنشورات ولاتتأثر بالنظرى من المبادىء يكفى أن ينطبع فى ذهنها أن بعض رجال الدين افتى بتفضيل المسلم على المسيحى وان من ينتصر للمسيحى على المسلم تصبح زوجه طالقا ..» .

ولكن الكاتب يقول «اعترف ان هـذا العامل لم يكن وحـــده كافيـا لاسقاطى ..» ثم يضيف عنصرا خامسا الى العناصر الاربعه السابقة ، «وهذا العامل هو بلا نزاع الذى سبب سقوطى» ... وهو أن منافسه كان مرشـح الوفد ، وأن الوفد انتصر له وأيده ضد توفيق حنين وأرسل أحـد أعضائه البارزين حمدى سيف النصر صـاحب النفـوذ الكبير بالفيـوم لمناصرة عبد الستار الباسل ، بالاجتماعات والمآدب والخطب ، ويضيف أن خصـمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمد القرى يعتبرونه صاحب العزوة فأيدوه (٥١) .

والظاهر أن لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب أنه وخصمه تساووا فى الوفدية ، وقد كان من المعروف ان بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه «على المبادىء الوفدية» دون أن يرشحه الوفد وبغير التزام برأى الحزب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء ان كان له فى الدائرة مرشحين ضدهم . وقد أوضح العقاد هذه النقطة فى احدى مقـالاته تعليقا على ذات الانتخابات (٥٢) . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد احد اقطاب الوفد ، أن كان الامر الجوهرى هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

ومما ينبغى التنويه عنه ، انه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الاجنبية وحماية الأقليات فى مصر ، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جليا رفض غالبيـة القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبى عند اعداد الدستور ؛ فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التـالية ، أن لم يؤت هـــذا التحفظ ماعقدوه عليه من آمال بالنسبة لاثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفريق وعوامله .

لذلك اعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ فى مشروع المعاهدة الذى اعده محمد محمود وهندرسون فى صيف ١٩٢٩ . وصيغ التنازل فى صورة مذكرة بريطانيا توجه الى رئيس وزراء مصر تنص على : «ارغب أن اثبت هنا انه لم ير محل للاشارة فى المقترحات الى حمـاية الاقليات التى ورد ذكرها فى تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على انه من المسلم به ان هذه المسألة تكون فى المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها» (٥٣) .

نتائج الانتخابات البرلمانية :

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات فى كل من مجلس النـواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التى عمل فيها بدستـور ١٩٢٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرة ، جـرى اولها فى يناير ١٩٢٤ وعاشرها فى يناير ١٩٥٠ (ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدقى سـنة

١٩٣١) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابا وتعيينا . اذ كان ثلاثة أخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجـديد النصفى كل خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الاعضاءالمنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الاولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى أتم السنوات العشر .. وكان أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقا لدستور صـدقى الذى صـدر وقتهـا .

وقد أمكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط فى كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفى كل دائرة انتخابية . على أن المجال لايتسع لسرد كل هذه التفصيلات ، ويمكن هنا ايضاح الاتجاه العام بالارقام فى حدود مايفيد فى استخلاص الدلالات العامة (٥٤) .

اولا : فى الانتخابات الاولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الاحرار ستة أعضـاء ومن الحزب الوطنى اربعة . وكان عدد القبط فى المجلس ١٦ عضوا (بنسبه ٨٪ تقريبا) وكلهم من الوفديين .. وفى الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٥ عضوا . وفى الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الاحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط فى المجلس ١٧ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، أصبح العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٥ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧) ، نجح من الوفد ٢١٢ عضوا ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٣ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الاحرار ، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٣ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الخامسة سـنة ١٩٣١ ، التى تمت طبقا لدسـتور اسماعيل صدقى ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضوا ، وقد قاطعها الوفديون والاحرار ، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى انشاء صدقى والحزب الوطنى . وكان عدد القبط فى المجلس اربعة فقط (بنسبة ٥ر٢٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التى تمت بعد اعـادة دسـتور ١٩٢٣ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٢ (ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهى دوائر سينا والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط فى المجلس ٢٠ عضوا (بنسبة ٥ر٨٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات السابعة سنة ١٩٣٨ ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٦٤ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٣٧) وكان قد انشق احمد ماهر والنقراشي وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدى وتحالفوا مع الاحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الاحرار والسعديين ١٩٤ ، ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطنى ٤ ، ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عدد القبط فى المجلس ٦ اعضاء فقط (بنسبة ٢ر٢٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلى ٢٦٤ ايضا . وحصل فيها الوفد على اغلبية كبيرة ، وقاطعها الاحرار والسعديون . وكان عدد القبط فى المجلس ٢٧ عضوا (بنسبة ٥ر١٠٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلى ٢٦٤ أيضا . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفدية وتحالفوا مع الاحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من السعديين ١٢٥ عضوا ، ومن الاحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط فى المجلس ١٢ عضوا (بنسبة ٥ر٤٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلى لاعضاء مجلس النواب ٣١٩ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧) . نجح من الوفديين ٢٢٨ عضوا ، ومن السعديين ٢٨ ، ومن الاحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطنى ٦ ، ومن الحزب الاشتراكى عضوا واحد ، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٠ اعضاء (بنسبة ٣٪ تقريبا) .

ويلاحظ ان الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد على الاغلبية (باستثناء الانتخابات الاخير) كانت هى التى يصل فيها عدد القبط اكثر ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ٥ر١٠ ٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لاتظفر فيها بغالبية يقل عدد القبط فى مجلس النواب لتتراوح بين ٥ر٢٪ و ٥ر٤٪ . والملاحظ ايضا أن عدد القبط فى مجلس النواب « السعدى ــ الحر الدستورى » سنة ١٩٣٨ كان ٦ اعضاء ، وفى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفى مجلس النواب التالى الذى شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والاحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم انه قمة النفوذ القبطى فى الوفد وان ثمة تجمعا قبطيا يسيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد الى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، أما انخفاض عدد القبط فى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٥٠ فله اسباب يمكن الحديث عنها فى مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجلي ان عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحماس كما تنبأت الاجبشيان حازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التذبذب في عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا ، انما كان مرتبطا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض .

ثانيا : مجالس النواب الثلاثة الاولى ، كان العدد الكلي للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط عن دائرتي شبرا/الأزبكية . وفي المجلس الرابع كان العدد الكلي عن القاهر ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والازبكية والموسكي (وتنازل مكرم عبيد عن الموسكي مكتفيا بانتخابه في قنا وانتخب بدلـه علي حسين باشا) . وفي المجلس الخامس (برلمان صدقي) كان العدد الكلي عن القاهرة ١٠ اعضاء منهم قبطي واحد . وفي المجلس السادس كان العدد الكلي ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والازبكية . وفي المجلس السابع كان العدد الكلي ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفي المجلس الثامن كان العدد الكلي عشرة منهم اثنين عن اللبان والعطارين ، ولم ينتخب قبطي واحد بالاسكندرية في المجلس الخامس والسابع والتاسع (*) .

وفي مديريات الوجه البحري ، كان العدد الكلي في المجالس الثلاثة الاولى ١٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط في المجلس الاول وثلاثة في المجلس الثاني ، وسبعة في المجلس الثالث . وفي الرابع كان العدد الكلي ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفي الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيهم قبطي واحد . وفي السادس كان العدد الكلي ١٠٩ منهم اربعة من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلي ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط في المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبطي واحد في المجلسين السابع والتاسع .

وفي مديريات الوجه القبلي ، كان العدد الكلي للاعضاء في المجالس الثلاثة الأولى ٨٩ عضوا ، منهم ٩ من القبط في المجلسين الاول والثاني و ٨ في المجلس الثالث . وفي المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلي ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفي الخامس (صدقي) كان العدد الكلي ٧٦ منهم ٣ من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلي ١١٠ ، منهم ٣ من القبط في المجلس السابع ، و ١٦ في المجلس الثامن و ٩ في المجلس التاسع .

(*) يلاحظ في هذا البيان وما يتلوه ، أن الاشارة الى عدم انتخاب قبطي في أي انتخاب او في اية منطقة ، لا يعني أن رشح اقباط وفشلوا . بما قد يفيد حزما على اسقاطهم . وقد يكون السبب ان لم يرشح منهم احد او رشح قليلون غير ذوي نفوذ سياسي في هذه الحالات . وما قصدت الاشارة اليه هنا ان البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين في الانتخابات ، وليس من كشوف المرشحين ، والدلالات تستفاد في نطاق هذا المأخذ وحده .

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرهما . ومن المعروف ان الانتخابات في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسي وحده في الاساس دون دخول للعصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . ويلي القاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلي ثم الوجه البحري كما يظهر ان لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحري الا في الانتخابات التي انتصر فيها الوفد . اما الانتخابات التي انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطي فيها دائرة واحدة بالوجه البحري . والسبب فيما يظهر : ان الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط الى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء الا في الوجه القبلي .

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة ، أن كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتتحكم فيها العصبيات العائلية ، وبعض هذه الدوائر كان مغلقا على قبط وفديين أو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مغلقة على القبط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، انما بمعنى انها مغلقة على ذوى النفوذ العائلي والمالي وهم في هذه الدائرة اسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من انه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوى النفوذ العائلي والمالي ايضا اذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لذوى العصبيات من المسلمين، ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق اساسا بالعزوة والجاه لا بالدين وان أمكن أن يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابي في هذه الحالة . وقد سبقت الاشارة الى السياسة التي عمل الوفد على اتباعها أحيانا في ترشيحاته ، وهي أن يرشح من رجاله اشخاصا في غير موطنهم أو عصبياتهم .

ويلاحظ في غير الدوائر التي تكون فيها العصبيات العائلية والملكيات الزراعية الكبيرة عاملا فعالا ، أنه يندر ان توجد دائرة مغلقة في تمثيلها على القبط ، أنما كان يتداولها نائبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى الا عدد محدود جدا من دوائر الوجه القبلي كانت وقفا على أشخاص بعينهم ، وحتى هذه — كما سبق البيان — كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوى العصبيات المنتمين الى حزب معين . اما غير هذه الدوائر فقد كانت تتداول بغير ان يمكن وضع قاعدة او رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الديني للمرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من المعلوم انه كان يتكون من (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هي أساسا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال .

وفى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط اضيف اليهم اثنان فى انتخابات فرعية جرت فى ١٩٢٦ ونقص واحد فى انتخابات اخرى جرت فى ١٩٢٨ (بنسبة ٨٫٥٪ تقريبا من المنتخبين) . والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بتشوتو وغيرهما (بنسبة ١٨٫٥٪ تقريبا من المعينين) .

وفى سنة ١٩٣١ (برلمان صدقى) كان العدد الكلى للاعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط (بنسبة ١٢٫٥ ٪ تقريبا) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وادوارد قصيرى وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ١٢٫٥ ٪ تقريبا) .

وفى مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣ ٪ تقريبا) . وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم اضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان) منهم ١١ قبطى (بنسبة ١٠٫٢٥٪) . وعدد المعينين ٥٩ (بالاضافة التى جرت سنة ١٩٣٨ ليرتفع عدد المعينين الى نسبة ٢ : ٣ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وانطون الجميل (بنسبة ١٧ ٪ تقريبا من المعينين) .

ويلاحظ ان دائرة بولاق ، احدى الدوائر الأربع فى محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم فى ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز ميرهم فى اغسطس ١٩٢٦ ، وبقى ميرهم ممثلا لهذه الدائرة (عن الوفد)، وجدد انتخابه لها فى ١٩٣٦ حتى توفى فى نوفمبر ١٩٤٥ . وفى دائرة المطارين احدى دائرتى الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبه باشا فى ١٩٢٤ ثم انتخب بدلا عنه ابراهيم سيد احمد فى مايو ١٩٣٠ (فى التجديد النصفى) ، وانتخب فى هذا التجديد فهمى حنا ويصا عن دائرة اللبان . وفى العياط بالجيزة انتخب فى ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم فى سبتمبر ١٩٢٦ . وفى ديروط بأسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله فى ١٩٢٦ سيد قرشى . وبالنسبة للمعينين فى مجلس ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسنين محل يوسف سابا عند وفاته فى ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته فى ١٩٣٠ ، وحسين رشدى محل اقلاد يوس برزى الذى توفى فى ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسين رشدى عند وفاته فى ١٩٢٨ ابراهيم فهيم .

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقى) انتخبه منقريوس نصر محل محمود أبو النصر فى مارس ١٩٣٣ (عن المنوفية) ، وعين محمد نجيب الغرابلى محل أمين غالى عند وفاته ، واحمد زيور محل بشاى

جرجس عند ابطال تعيينه . وانتخب شهدى بطرس محل سليم خليل بطرس فى جرجا . وكانت عائلة بطرس فى جرجا من اكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادى ويلحظ ذلك فى انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب أمين احمد سعيد فى بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلى ثم أحمد حمزة محل سلامة ميخائيل فى القليوبية بعد وفاته . وانتخب رزق أخنوخ محل عبد الكريم احمد علوى فى ١٩٤٢ . وانتخب شفيق سيدهم الياس محل سيد محمد خشبه فى ١٩٣٨ ، ثم انتخب بدل الاخير توفيق دوس فى ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس أخنوخ فانوس فى ١٩٤٦ ، واحمد حميد ابو ستيت محل بطرس خليل بطرس فى البلينا . وعين حسن حسنى الزيدى محل وهيب دوس فى ١٩٤٢ ثم أعيد وهيب دوس فى ١٩٤٤ .. وهكذا .

ومن هذا يظهر أن لم يكن فى الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبطى أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجرى فى الأساس صدورا عن السياسة الحزبية وتزكية الحزب القوى أو الحزب الحاكم لأنصاره فى الانتخابات أو التعيين وذلك فى العضويات الشاغرة ، ولا يلحظ للطائفية فى هذا الشأن أثر ملموس .

المراجع

(١) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ ــ والصحف الاخرى .

(٢) نقلا عن الأهرام ١٣ يونيه ، وصحيفة النظام ١٤ يونية ١٩٢٢ .

(٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ يونية ١٩٢٢.

(٤) صحيفة الوطن ٢١ مايو ١٩٢٢ .

(٥) صحيفة الأخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١ ،٢٧ سـبتمبر ١٩٢٢ ، صحيفة وادى النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .

(٦) صحيفة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .

(٧) صحيفة الكشكول ٢٢ يونية ١٩٢٣ .

(٨) صحيفة مصر ٢٠ يونية ١٩٢٣ .

(٩) صحيفة الكشكول ١١ ، ٢٥ فبراير ،٢٢ يونية ١٩٢٣ .

(١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ يونية ١٩٢٣ .

(١١) صحيفة الكشكول ٦ يوليه ١٩٢٣

(١٢) صحيفة الكشكول ١٣ يوليه ، ٣١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .

(١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ يوليه ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ أغسطس ١٩٢٣ .

(١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .

(١٥) صحيفة مصر أول يونيه ١٩٢٣ .

(١٦) صحيفة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .

(١٧) صحيفة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .

(١٨) صحيفة الوطن ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٣ .

(١٩) صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .

(٢٠) صحيفة مصر ١١ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .

(٢١) مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة من ١٢ ــ ١٤ ، صحف يوم ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣

(٢٢) صحيفة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٣ .

(٢٣) صحيفة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .

(٢٤) دستور ٢٣ بين القصر والوفد . طارق البشرى . مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩ .
(٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ .
(٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ نوفمبر ١٩٢٩ .
(٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ نوفمبر ١٩٢٩
(٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ نوفمبر ١٩٢٩ .
(٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٤) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يناير ١٩٣٠ .
(٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ يناير ١٩٣٠ .
(٣٦) صحيفة السياسة ١٧ نوفمبر ١٩٢٩ ، ٢٦ يناير ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ فبراير ١٩٣٠ .
(٣٧) صحيفة مصر ١٤ مارس ١٩٣٠ .
(٣٨) صحيفة السياسة ٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٣٩) صحيفة السياسة ١٢ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٠) نص الاستقالة فى صحيفة مصر ١٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٤١) صحيفة مصر ٢٢ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٢) صحيفة السياسة ١٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٣) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٢٩ .
(٤٤) صحيفة مصر ٤ أكتوبر ، ٥ ديسمبر ، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٤٧) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
(٤٨) مضبطة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ يناير ١٩٣٠ .
(٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ مايو ١٩٢٣ .
(٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٩ ، ٣ يناير ١٩٣٠ .
(٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ . مجموعة وثائق رسمية ص ٣٤٠ .
(٥٤) مضابط مجالس النواب ، مضابط مجالس الشيوخ فى بداية كل فصل نيابى .

الجهاز الإداري

الجهاز الادارى

بعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلدا قديما . وقدر من صعوبة التجديد ينجم عن كونها بلدا ذا تقاليد ، ويتعايش القديم والجديد فيها ويتصارعان ازمانا . والبانى لا يجد امامه أرضا فضاء ، انما يجد أبنية تستخدم واطلالا مهدمة وآثارا تحفظ ، ومشكلته لا أن يبنى فقط ، ولكن أن يختار بين انماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وان يلائم ويزاوج بين ارث الماضى والحلول المفترضة لمتطلبات المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم أن لهم ماضيا عريقا . لقد نشأت أجهزة الدولة والادارة العامة فى مصر من آلاف السنين ، بظهورها دولة مركزية موحدة ، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير العصور القديمة . واعتبرت بيروقراطيتها اصلا تاريخيا لما تلاها من نظم فى كثير من البلاد الأخرى، وحققت تنظيما عالى الكفاية فى الزراعة ورى الأراضى وبناء الجيش . فاكتسبت الوظيفة العامة فى مصر هيبة واحتراما . ولكن هذا التنظيم الادارى كان يقوم فى العصرين القديم والوسيط على الاساس الشخصى ، الذى يتلاءم مع نظام سياسى يقوم على حكم الفرد المطلق . وأن جهاز الحكم فى تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التى تخضع نظاما اداريا وتستخدم طاقما من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها . والسلطة التقليدية تصوغ نظاما سياسيا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دومنيا له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشئونه وبين ملك الدولة وشئونها ، ولا يظهر الفارق مثلا بين دخل الارض الزراعية (وسيلة الانتاج الاساسية) كريع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم ، وايرادات الحكومة مندمجة فى دخل الحاكم ، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصى ، وتختلط ملكيته بالمال العام ، وتختلط علاقته بالمحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتفرع عن ذلك أن النظام الادارى الذى يوجده هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ،

وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتتحدد مستويات التنظيم الادارى وتتشعب على اساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والمرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتنفصم بانقطاع تلك العلاقات . والمرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسئولياته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقي والجزاء يحدث فى صورة العطاء أو المنع بالأريحية أو الغضب (١) .

لاحظ ماكس فيبر ان طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التى تخدمها . لذلك فهو لايفرق بين النظام الادارى الذى يعتمد على السلطة التقليدية . وبين النظام الادارى الذى يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، أى البيروقراطيه الحديثة . اذ يقسم العمل الادارى العام الى مجالات ، وظيفيه تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطه القانونية ، (٢) ، أى البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الادارى العام الى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيما هرميا يخضع للاشراف من الاعلى على الادنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسئوليات العاملين وواجباتهم وحقوقهم ، يحدد كل ذلك فى صورة قوانين وقرارات وتنظيمات ادارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التى تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب . لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم ، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل فى عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن عينه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الادنى والراتب الاقل الى المركز الاعلي والراتب الاكبر ، وبهذا كله ينفصل العمل الوظيفى عن مجال النشاط الشخصى والفردى للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تنفصل أدوات العمل من جهة منشآته وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فان التنظيم الادارى الحديث يحقق مبدأ التخصص فى الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية ، ويمارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الاشخاص . وينجح هذا التنظيم فى تحقيق اهدافه بقدر ما يجرد العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية ، وبقدر ما يضيق من اثر العناصر غير العقلانية وغير القابلة للتقدير . وبقدر ما ينجح فى ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون ، وبقدر ما يحقق نمطا من الممارسة الرشيدة يتعارض تماما مع حرية المشيئة الفردية والارادة الذاتية .

ومن الواضح أن هذا التنظيم الإدارى هو نتاج تطور اجتماعى واقتصادى

وسياسى . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدى وفكرة النشـاط الموضوعى المجرد عن ذوات الاشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال بظهور السوق والانتـاج السلعى الذى يبدو فيه النشاط الاقتصادى صادرا عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الادارى الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص فى الانتـاج .
ومن جهة ثانية فان هـذا التنظيم يظهر مع ظهـور النظام الديمقراطى الذى يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية . ويقـوم على اساس تجريد السلطة من اشخاص الحاكمين واعتناق مبدا المـساواة أمام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالاشخاص ورفض فكرة ممارسـة العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستورى بهذا الوضع ، قد ادى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذى ينظم علاقات اجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالافراد ، وبين القانون الخاص الذى ينظم علاقات الافراد بعضهم ببعض ، اذا كان ذلك فان ما يتوازى مع هذا التمييز ما يؤدى اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه فى حياته الخاصة .

النظام القديم :

كان نظام الادارة القديم فى مصر يتلاءم مع نظم اجتماعيـة وسـياسية سابقة على التطور الرأسمالى المصرى ، أو بعبارة أعم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالى العالمى ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها الى ابنائهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نظام التوريث الخاص بالملكية ، ولكن من خلال نقل خبراتهم ومهاراتهم الى أبنـائهم ، وتدريبهم على العمـل ذاته الذى يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية فى تولى العمـل ، وذلك بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين فى الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسى يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية .
ثم جاء عصر محمد على وارسلت البعثات الى أوروبا لتلقى العلوم الحديثة ، وانشئت المدارس غير الدينية ، وربط الحـاكم ربطا قويا بين هـذا النمط الجـديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة فى فروع التخصص المختلفة ، وبهذا وضعت اللبنات الاولى لبناء جهاز الادارة الحديث فى مصر .
ولكن النظام الاجتماعى والسياسى فى عهد محمد على ومن تلاه من الولاه لم يكن يمكن من اتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة ، لأن النظام الراسمالى لم يكن قد اتخذ سبيله بعد ، ولأن طبيعة السلطة التى يخدمها هذا الجهـاز كانت تعتمد على الحكم الفردى ، وتمارس من خلال نظام شخصى انتقل اليها من انقاض التاريخ . فكان « الميرى » يعنى دومين الحاكم كمـا يعنى دومين الدولة فى ذات الوقت . على انه مع نهاية حـكم اسـماعيل وتغلغل النفـوذ

الرأسمالى الاوروبى ، ومع بدايات الثورة العرابية والمطالبة بالدستور ، نشأ نظام الوزارة ثم تطور . ومع الاحتلال البريطانى اعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الاوروبى وساعد على ذلك التقييد النسبى لسلطة الخديو وتصفيه الدومين الشخصى له (أملاك الدائرة السنية) ، ووضع نظام للميزانية العامة للدولة ، مع وضع نظام للتوظف ايا كانت جسامة عيوبه ، فقد كان بالاقل ينظم شروط التعيين فى الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك (٣) .

ولا شك أن الانجليز قد أدخلوا على الادارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وعقب الاحتلال وضع اللورد دفرين تقريرا كان أساسا من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ، الذى تم بعد ذلك على ايدى كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الادارات والمصالح وتقرير قدر من الأسس الموضوعية فى ممارسة النشاط الادارى وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطانى لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر (٤) أن كثيرا من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على ان الانجليز لم يصنعوا الكثير فى تطوير كفاءة النظام المصرى ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشد على الادارة المصرية مثل ما ادخلت فى الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم احتلال الانجليز للهند وعدم احتلالهم مصر الا بعد نمو موجة العداء للاستعمار ، والى تنافس الدول الاوروبية على مصر ، والى أن مصالح بريطانيا الاقتصادية فى الهند تفوق مصالحها تلك فى مصر . لذلك يلاحظ أن الاداريين الانجليز لم يتوغلوا الى اقاليم مصر وقراها كما فعلوا فى الهند ، واقتصروا فى مصر على الحكومة المركزية ، ولم يزد عددهم فى ١٨٩١ عن ٣٩ موظفا . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بأن الاحتلال الانجليزى قد قهر مصر فى أعقاب ثورة شعبية نادت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه أن يتخذ الحكم الاجنبى شكلا سافرا ، فضلا عن تنافس الدول الاوروبية على مصر الذى عاق بريطانيا ان تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك آثر الانجليز أن يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز أصحاب السلطة الفعلية التى تمارس « بالنصائح » من خلال المستشارين المنتشرين فى الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوى ، رغم الخلافات الثانوية التى كانت تظهر احيانا . وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السياسى حماية لأسلوب الحكم الفردى ، لذلك وقف الانجليز دائما فى وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطى السياسى ذا اثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . وفضلا عن ذلك فان الازدواج فى السلطة قد وزع ولاء الادارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية ، بما يخل بأى محاولة جدية للاصلاح الحديث ، وبقى نمط الادارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد

وضبط ، بقي خادما لسلطة تتردد بين الحكم الفردي المطلق الاخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقي ، وبين نفوذ الاحتلال البريطاني الذي يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعي للادارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامي المعتمد على جيش الاحتلال . وان توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد في بناء الأجهزة الادارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الادارة عن السلوك الموضوعي غير الشخصي .

مشاكل الانتقال الاجتماعية :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير للامم المتحدة في ١٩٥١ ، أن مشاكل الادارة العامة في البلاد النامية ، هي في الأساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدي شبه الاقطاعي الى نظام للادارة يقوم على العقلانية وتحمل المسئولية ، وهي مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعي الى الاقتصاد الصناعي والتجاري ، ومن نظام المستعمرات الذي يديره الأجانب الى نظام الحكم الوطني (٥) . والحاصل أن مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . واذا كان نظام الادارة يرتبط ويتطوره بالنظام الاجتماعي والاقتصادي السائد ، وبنظام الحكم السياسي ، ويتأثر في تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجديدة التي تنمو في المجتمع . فان هذه الظاهرة تتجلى في وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سيطرة اجهزة الادارة الحكومية المركزية وهيمنتها القوية ، وبسبب مايعرفه التاريخ المصري من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية ، وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعي والاقتصادي ، وكانت مصدرا قذا لتكوين الطبقات السائدة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر مورو برجر في ١٩٥٤ ، ان مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذي وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لاتزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادىء الاخلاقية السائدة في بلد ما ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه (٦) . وان المشاكل الادارية لكثير من البلاد غير الغربية هي نتيجة للقيم الاجتماعية المغايرة ، اذ الحاصل ان التنظيم الحديث للادارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعي ، يساعد على ان يكون ولاء الموظف للجهة الادارية التي يعمل بها وللمفاهيم النظرية التي يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بني النظام الحديث للادارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجتمع المصري كان لا يزال في مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعي القديم وأدى ذلك الى ان بقي عالقا بالجماهير نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالقرية ،

ومن هذه الجماهير تستمد اجهزة الادارة رجالها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكري والاجتماعي الذي تقــوم عليه الادارة الحديثــة ، من حيث ما تتطلبه من الموظف من التزام بالموقف الموضوعي غير الشخصي ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكز الموضوعية التي تلحق بهـــم دون اوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذي عليه الادارة الحديثة : وبين النظرة الشخصية السائدة التي تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الاسرية والقروية . وان مايسمى محسوبية او محاباة مما تشكو الادارة المصرية منه ، يعتبر من المفاسد بالمفاهيم الاخلاقية التي نتجت عن التطور الاجتماعي في البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقي في غير تلك البلاد ، لانها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتمــاعية متوارثة لاتزال تؤثر في السلوك الاجتماعي عامة بسبب من التنظيم الاقتصــادي الأسري القائم، وبسبب من نوع التقاليدالفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد الى الحد الذي يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى في بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التي تلائم الاوضــاع الاجتمــاعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر في بناء التنظيم الاداري على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاقتــدار وعلو مستوى الكفــاية في العمــل ، لأنها لاءمت بين التنظيم الاداري وبين البيئة الاجتماعية القائمة ، مما لا يثور معه تباين في الاخلاقيات التي تسود في كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القــائم الآن والذي يتجلى في الخــلاف الجوهري، بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الاساليب غير الشخصية للادارة الحديثة ، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم في القرية بالتنظيـــم التقليدي الذي يجعل القريه — من خلال نظام العمد — خاضعه للاسر الكبيره والعلاقات الشخصية مع افتقاد أي من أنواع الرقابة السياسية أو القانونية (٧) .

اجرى برجر في فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للادارة المصرية ، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والربعة في وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير ٢٤٩ منهم . وكشفت الدراسة عن أن نسبة المولــودين في الريف من افراد العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن ٪ ونسبة من تربى في الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، والغالبية الباقية اوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن في سن الحداثة وظهر ان من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣ر٦٪ ، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪ . ومعنى هذا أن من ينحدرون من اسر ريفية يصلون الى نحو ٤٠٪ تقريبا . ولايكاد يماثل هذه النسبة الا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪ (٨) . وهــذا أمر طبيعي في بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الإنتاج الغالب . ويظهر أيضا ان المولودين

بالريف والمنحدرين من أسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الاكبر سنا من موظفي العينة (من ٤٦ ــ ٥٠ سنة ويبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا) عن نسبتهم بين فئة الاصغر سنا (من ٣١ ــ ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة) . وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن (٩) . ويمكن أن يتصور انه لو أجريت دراسة مماثلة في العشر الثواني من هذا القرن أو في العشرينات لكشفت عن نسبة اكبر من الموظفين ذوى الاصول الريفيه . وظهر ايضا اختلاف الانتماءات الاجتماعيه للموظفين تفريعا على عدم وجود طابع غالب لاصولهم الاجتماعيه مادامت نسبة ذوى الأصول الريفية ، تشابه نسبة من يتحدرون من آباء موظفين . وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة متلمجة يمكن أن تمارس تأثيرا موحدا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية (١٠) . ولا شك ان اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه أن يجعل الجهاز الادارى عرضه للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة ، الآخذة من البيئات الاجتماعية المتباينة في فترة من فترات التغير التاريخي . لذلك فان ولاءات الافراد متنوعة ، ترتبط بالعائلة أو الاصدقاء او الاقليم أو الوطن . ولوحظ أن المهنة تشكل نوعا من الولاء اذ يبلغ من ينتمون الى جماعات مهنية نحو ٦٧٫٨٪ بين فئة الاصغر سنا ونحو ٦٣٫٧٪ من الاكبر سنا (١١) . وان العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير في تحديد الانتماء . وقد كان من بين الأسئلة التي وجهت الى الموظفين ، سؤال عما اذا كان من المجدى لمن يريد أن يقضي حاجة من جهة حكومية ، ان يلجأ الى وساطة صديق أو قريب للموظف لانجاز طلبه ، أم يكفي أن يتبع الطريق الرسمي . فاجاب ٢٢٪ بلزوم الوساطة . فلما وجه سؤال عما اذا كانت صلة القرابة او الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الاقاليم ، اجاب ٧٣٪ بان الموظف يتوقع من رئيسه أن يجيب طلبه ، ٦٠٪ بان الرئيس سيستجيب لهذا الطلب ، ٨١٪ بان الاقارب والاصدقاء يتوقعون من الرئيس اجابة الطلب . ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصي كقيمة اجتماعية ، كما يظهر انها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيز هذا الولاء . واجاب ٨٥٪ بان الموظف يبدأ عادة بانجاز مايطلبه صديقه أو قريبه منه ويفضله في الأولوية على الاخرين . ورغم ذلك فان ٥٤٫٦٪ قرروا أنهم يكرهون في العمل الحكومى المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب في المكان المناسب (١٢) . وظهر ايضا أن نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الاكبر سنا وانها قلت بين الفئة الاصغر ، وان الانتماءات التي توزع ولاء الموظف قد اضيف اليها ولاءات حديثة تتصل بالمهنة أو بالحزب السياسي (١٣) .

ومن هذا يظهر ما يعلق بنظام الاداره الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية القديمة . والمشكلة الاساسية أن هذا النظام يصاغ على أسس موضوعية

حديثة تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة ، وتتعارض مع بقاء الولاء مرتبطا بالأسرة والجماعات المحلية والصغيرة . وهذا هو ما تولدت عنه ظواهر المحسوبية والمحاباة التي جأر بالشكوى منها كل من تكلم عن اصلاح الادارة الحكومية . ويكاد يستحيل حصر ماكتب عن هذه الظواهر . ويمكن لقارىء اى كتاب او مقال تعرض لهذا الامر أن يصادف الكثير عنها . يذكر الدكتور حافظ عفيفي « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجرى ترقيات استثنائية ظالمة غالبا عادلة في القليل ، وتعيينات لا مسوغ لها ، ولا تتوافر شروط الخدمة في أصحابها» (١٤) . ويكتب محمد على علوبة (١٥) عن المحاباة والانتقام والعقاب « ولاتزال اوضاعنا الادارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد .. » . ويقول حسن الجداوى « العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة او تعيين الموظف او انجاز اى عمل بأية مصلحة حكومية . كل ذلك يحتاج الى وساطة قريب او نسيب او شفيع » (١٦) . ويصيح ابراهيم مذكور ومريت غالى « خرجنا على كل ضابط واهدرنا كل قاعدة ، واصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا ، والنسب والقرابة مؤهلاتنا ... (أن) سيول الراجين والمستشفعين تتوارد فى المنزل والمكتب .. فما ان يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصهاره والمحسوبين عليه ، بل وخدامه وحاشيته .... وفى هذا بلا جدال القضاء المحقق على الكيان الحزبى والنظام السياسى ، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم فى هذا قضاء على الحزبية لان المحاباة والمحسوبية انما تبذر بذور الشقاق ، وتحمى عوامل الحقد والحسد بين ابناء الاسره السياسية الواحده .. » (١٧) .

والخلاصة ان تلك الولاءات الشخصية المرتبطه بالاسرة او القرية او غيرها ، هى مما يفسد الضبط الموضوعى اللازم لتنظيم جهاز الاداره الحكومى، من حيث تكوينه ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب أن يعرض فى هذه الدراسة ، هو ما اذا كان ثمة تفرقة دينية فى تكوين الجهاز الحكومى وفى ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة فى ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع اسبابها الى ما ترجع اليه اسباب قيام العلاقات الشخصية فى بناء جهاز الادارة المصرى مما سبقت الاشارة اليه ، أم تنفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها ، اساسها التمييز الطائفى والدينى .

التكوين السياسى :

ومن جهة ثالثة ، يتعين ملاحظة التكوين السياسى للدولة فى ظل دستور ١٩٢٢ واثره فى تكوين الجهاز الحكومى . لقد سبق أن اعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطانى على أيدى الخديو والانجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلا للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين الذوات ذوى الاصول التركيه ، ويهيمن الانجليز على نظامه وعمله وسياسته

من خلال موظفين انجليز ، منهم السردار فى الجيش ، والمفتش العام والادارة الأوروبية فى البوليس ، والمستشاران المالى والقضائى فى وزارتى المالية والحقانية ، وكبار المهندسين فى وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون الى كبار الملاك ذوى الاصول المصرية، وبهذا صار الجهاز الحكومى تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويتكون فى مراكزه العليا من الذوات والأعيان. ويشير مورو برجر الى ان الانجليز كانوا يسيطرون على الجيش والبوليس والمالية والأشغال ، وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل (١٨) .

فلما اعد دستور ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من أهم مجالات الصراع بين الملك والأمة فى فرض الهيمنة عليها طبقا للدستور . والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التى يفترض ان يشكلها حزب الاغلبية البرلمانية، ومن الجهاز الادارى . والوزارة تعمل وتنفذ سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الادارى . وبقدر ما يكون لها من سلطان عليه ، بقدر مايكون لها وللبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستهما . والوزارة البرلمانية اذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان انفرادها بالسيطرة على جهاز الادارة من شأنه ان يقصى عنه نفوذ الانجليز والملك . وليست المشكلة « الدستورية » فى نفوذ الانجليز الذى لا يعتمد على وضع قانونى ، انما يمارس من خلال موظفين انجليز يمكن من حيث « الشكل » لصاحب السلطة الشرعية أن يخضعهم لاشرافه أو يقصيهم كلية . انما المشكلة الدستورية هى فى نفوذ الملك باعتباره ذا وجود شرعى داخل المؤسسات الدستورية ، وباعتبار أن الانجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه فى ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة . فالمشكلة الدستورية تتمثل فى سلطة الملك .

وكان جهد الديمقراطيين فى لجنة الدستور وخارجها ، أن يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الادارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها ، سواء فى ذلك الادارة المدنية او الجيش او البوليس . ونجحوا فى أن يضمنوا الدستور حكما بأن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (م٤٨) ، وأن توقيعاته فى شئون الدولة لا تنفذ الا اذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (م٦٠) . وحاولت لجنة الدستور أن تنفذ حكما مؤداه أن أوامر الملك لا تعفى الوزراء « وغيرهم من عمال الدولة » من المسئولية ، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم فى الجهاز الادارى من خارج البرلمان ، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها . كما حاولت أن تقيد سلطة الملك فى تعيين وعزل الضباط بأن تكون « فى حدود القانون » ، فحذف الملك تلك العبارة أيضا التى تجعل سلطته على الجيش مستمدة من البرلمان . واستقام للملك فيما أجراه من تعديلات على مشروع الدستور نوع وجود تميز عن سلطات الدولة الثلاث ، يستطيع به أن ينفذ الى الجهاز الحكومى وأن يؤثر على السلطات جميعا من خلاله (١٩) .

والحاصل ان السراى (الخديو او السلطان) كانت صاحبة سهم وافر فى تكوين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله ، وكان الهيكل التشريعى الموجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح وأوامر ، كان يصل ما بين السراى وبين اقسام هذا الجهاز ومصالحه وهيئاته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور الجديد أن يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لصالحه انما كان يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير. وقد استطاع أن يستبقى لنفسه نفوذا كبيرا ، وأن ينازع السلطان الجديد للوزارة ـ البرلمانيه ، بالنسبة للوظائف العليا وخاصـة فيما يتعلق بالأمن والادارة كالمحافظين ومديرى الأقاليم ، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية . ويمكن هنا ذكر تعليق برجر من أن مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية ، وانه حتى فى ظل العمل بدستور ١٩٢٣ لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين ، وأن الملك كان يلعب دورا ذا تأثير مفسد على الادارة المصرية (٢٠) .

ويضاف الى ذلك ان التطور السياسى والصراعات السياسية طوال الثلاثين عاما التى عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية بقيادة الوفد من البقاء فى الحكم فترة تستطيل وتستقر ، الى الحد الذى يمكنها من دعم نفوذها بأجهزة الدولة وإعادة صياغتها على وفق نظرتها وأهدافها . كانت أول حكومات الوفد فى يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة أشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤتلفا مع الأحرار الدستوريين من يونية ١٩٢٦ الى يونية ١٩٢٨ فى ظل وزارات عدلى يكن ثم عبد الخالق ثروت ثم مصطفى النحاس . ثم تولاه وحده من يناير الى يونية ١٩٣٠ ، ثم من مايو ١٩٣٦ الى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ الى اكتوبر ١٩٤٤ ، ثم كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢ . بمعنى انه خلال ثلاثين سنة تولى الوفد وحده الوزارة مددا تقل عن سبع سنين (٨٣ شهر تقريبا) . يضاف اليها عامان شارك فيهما الاحرار فى الحكم . ومن هذه الفترات مدة لم تزد عن عشرة أشهر ومنها مدة لم تزد عن ستة . وخلال هذه الأعوام الثلاثين وقفت الحياة النيابية مدة حكم الاحرار من يونية ١٩٢٨ الى أكتوبر ١٩٢٩ ، والغى دستور ١٩٢٣ مدة حكم اسماعيل صدقى ولم يعد الا فى ١٩٣٥ . ومع فترات انعمل بدستور ٢٣ ونفاذه ، وبسبب هذا النفاذ نفسه واحتدام الصراع السياسى من خلال مؤسساته ، اكتسب الجهاز الحكومى أهمية خاصة ، سيما أجهزة البوليس والادارة والأمن ، وذلك بقدر تأثير هذه الاجهزة فى عمليات الانتخابات . وشاع استغلال جهاز الادارة بواسطة الملك وأحزاب الأقليات فى تزييف الانتخابات أو التأثير على الناخبين . فكانت السيطرة على اجهزة الحكومة تكتسب أهمية خاصة من هذه الناحية ، بتعيين رجال الملك ومن يواليه فى الوظائف الكبيرة .

ويمكن ان يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية ان تصنعه فى اعادة صياغه جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصر مدد توليها الوزارة ، والى ما كان يلابس توليها اياها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى راسها المسألة الوطنية . فضلا عما كان يقوم فى طريقها من عقبات يلقيها فى طريقها الملك ورجاله والاحزاب المخاصمة لها ، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك ان فى فترات ابتعاد الوفد من الحكم كان الملك وحكومات الاقليات تعمل على التخلص مما يكون الوفد قد اجراه من اصلاحات ، واجهاض ما عسى أن يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة فى فصل لاحق الى مثل لذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد فى ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية فى المشاركة فى إختيار موظفى الديوان الملكى ، فقد استرد الملك سلطته المنفردة فى هذا الشأن بقانون أصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور فى ١٩٢٥ . ويلاحظ انه فى فترات ابعاد الوفد ، كان الملك وحكومات الأقليات تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعى بما يربط اجهزة الحكومة بالسراى بما تسنه من قوانين ، كقانون تعيين المديرين الصادر فى ١٩٣٠ . ومما له دلالة هنا ان بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت عتيقة ترجع الى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، اى الى وقت لم يعرف النظام السياسى فيه سلطة دستورية مقيدة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتداول الاطراف المتخاصمة الحكم ، أن صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وبنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسى وسلاحا بين الاحزاب المتصارعة . وانعكس ذلك فى حركات التعيينات والفصل التى يجريها كل حزب عند تولى الوزارة . وادى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية وعقابا، وتنظم الاختصاصات وانواع النشاط. ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد أكثر انضباطا الا فى ١٩٥١ (القانون ٢١٠) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومى فى ظله حظا سعيدا من الضبط والرشد . وتمثل ذلك أيضا فى حرص الوزارات المختلفة أن تبقى سلطات التوظيف فى كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام أن رغبة الحزب الحاكم فى تعديل الجهاز الحكومى لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير . ومن المعروف أن الوضع الامثل للجهاز الادارى فى ظل النظام الدستورى الحزبى ، هو ما يكفل لهذا الجهاز أوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأتى الا بابعاد تلك السلطات من الوزارات المتغيرة . فكان الوضع القائم مما يفقد جهاز الادارة الضمان والاستقرار الكامل للعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الاداء . ويذكر لاسكى أن الادارة الحكومية فى كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعانى الكثير من الاضطراب قبل أن تترك سلطة التوظيف لكبار الموظفين (٢١) . كما أشار محمد على علوبة إلى

هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفشي للمحسوبية والاستغلال (٢٢) ووصفها برجر بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسي (٢٣) .

وخلاصة ذلك كله ، أن مشاكل تكوين الجهاز الاداري الحكومي في مصر ، كانت متشابكة ومتعددة ، ترجع الى التطور الحضاري ، والى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، والى التنظيم السياسي وطبيعة تكوين السلطة في مصر ، في ضوء الصراعات السياسية التي مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور ١٩٢٣ . وفي هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومي المصري ، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالاوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة .

ومايجب التحفظ بشأنه في البداية : ان الوضع الامثل لمثل هذه الدراسة ، أن تبدأ بالاحصاء وأن تعتمد عليه . وهذا أمر لم يتيسر استخراجه الا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة ورئاسة الديوان الملكي . والأمر الثاني هو فحص الهيكل التشريعي لمعرفة ما اذا كان القانون المصري يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومي او بممارسته لعمله . وفي هذا الأمر يمكن الجزم بأن القانون المصري خلو من اية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ، ولا يلحظ أن قانونا ما قد شرط شرطا يتعلق بالديانةلتولي وظيفة أو للحصول على خدمة . تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثنى من ذلك بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذي أصدره الملك فؤاد فور اعلان استقلال مصر في ١٩٢٢ ، اذ شرط أن يكون الوصي على الملك القاصر مسلم الديانة . وفيما عدا ذلك فان كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية في هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب . والأمر الثالث انه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل لتفاصيل الاحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر ما أعلن بالصحافة أو غيرها من المنابر عن التفرقة . لذلك فقد لزم اختيار فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن حسب اي من الدلالات او الظروف السياسية والاجتماعية ، التي يثور في اطارها الظن بأن أمر التفرقة الدينية قد أثير . ومنها مثلا فترة اعداد الدستور وبداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم أجرتها ، مثل فترتي ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتي محمد محمود وصدقي ، وفترة المعاهدة والغاء الامتيازات في ١٩٣٦و١٩٣٧ . وذلك فضلا من ١٩٢٨ التي يعلم أن أمر التفرقة قد أثير فيها على نحو صريح.

وفي هذه ــ الفترات يمكن تتبع المسألة من صحيفة « مصر » القبطية بالذات، باعتبارها أكثر المنابر حساسية لهذا الأمر وأكثرها اطنابا فيه ، وتنقيبا عن أي مما عساه أن يحمل وجها من وجوه التفرقة الدينيـة ولو عن طريق غير مباشر .

الوزارات :

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر ، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موظفا غير مسلم ، وإن عرف موظفين مسيحيين او يهودا كجاك تاجر في بعض الاحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجانب ، وخاصة من الايطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت اول وزارة الفها الوفد برياسة سعد زغلول في ١٩٢٤ ، شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالي للخارجية ومرقص حنا للاشغال ، ثم تلتها وزارة أحمد زيور الملكية بالعدد ذاته ، وفيها فوزي المطيعي للمواصلات ويوسف أصلان قطاوي للمالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية وعضوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيفة شرف للملكة نازلي) (٢٤) . وعدلت وزارة زيور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاوي الى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيرا للماليه ، ثم نقل مرقص حنا للخارجية في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتهما وزارة مصطفى النحاس الائتلافيه وفيها من القبط واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات . ثم اتت وزارة الاحرار الدستوريين برياسة محمد محمود وفيها من القبط نخله المطيعي وحده للزراعه ، ثم اعقبتها وزارة عدلي يكن الانتقاليه في أكتوبر ١٩٢٨ وفيها سميكه وحده للزراعه ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للماليه . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخلة المطيعي للخارجيه ، واعقبتها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للحربيه ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزارتي الخارجيه والزراعة (كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للماليــة ، وأعقبتها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الاحرار والسعديين المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة (كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا الى ١٢ فضلا عن الرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سابا حبشي للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا ورئيسا) ، ثم وزارتي حسين صبري وحسين سري على التعاقب وفيهما صليب سامي للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية (١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية وكامل صدقي للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كامل صدقي المالية ثم استقال في يونيه ١٩٤٣ ،

وخلفه حنا فهمي ويصا وزيرا للوقايه (عدد الوزراء ١٠ ثم صاروا ١٣ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة احمد ماهر ثم محمود فهمي النقراشي من السعديين والاحرار وحزب الكتله الذى انشاه مكرم عبيد والحزب الوطنى - وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة (١٢ وزيرا ثم ١٤ ثم ١٣ خلاف الرئيس) . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها سابا حبشي لوزارتي التجارة والصناعة والتموين . ثم وزارة النقراشي الثانية ثم وزارة ابراهيم عبد الهادي وفي كل منهما نجيب اسكندر للصحة (كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة حسين سرى الائتلافيه وفيها نجيب اسكندر للصحه (١٨ وزيرا عدا الرئيس) ، ثم وزارته المحايده وفيها صليب سامي . وكان في وزارة الوفد الاخيرة التي تولت في يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية (١٧ وزيرا غير الرئيس) ، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم اعقبتها وزارة على ماهر في يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامي للزراعة ، ثم وزارة احمد نجيب الهلالى وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامي لوزارتي التجارة والصناعة والتموين وابراهيم نجيب للاشغال .

من هذا الاستقراء السريع لعدد الاقباط وللوزارات التى تقلدوها مدة العمل بدستور ١٩٢٣ ، يظهر بشكل عام أن وجد وزيران قبطيان في نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل الى ٣٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا . واذ تعتبر وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحربية هي وزارات السيادة او الوزارات السياسية ، فقد تولي الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية ، وتولوا الحربية مره واحدة في عهد عبد الفتاح يحيى . ويلحظ بشكل عام ايضا ان عدد الوزراء القبط منسوب الى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينات، وغلب لون الوزارات الفنيه على ما يشغلون دون وزارات السيادة. كما يصعب ادراك أن نسبة ثابته كانت تلتزم ، وان ظهر انه اطرد وجود قبطي على الأقل بكل تشكيل وزارى بغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر انه كان يراعي نسبة ما ، وقد جرى في غالب وزارته على تعيين اثنين (من مجموع ٩ أو ١٠ وزراء) ، ويذكر أن سعد زغلول علق على اختياره قبطيين في وزارته سنة ١٩٢٤ ، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبي للاقباط لان الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما اسقط من شهداء الثورة ، ولا التزمت نسبه ما فيمن نفي او اعتقل من رجال الوفد . كما يلحظ أن الوزراء القبط في حكومات الوفد كثيرا ماتولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

اما بالنسبة للوزارات الملكية أو وزارات أحزاب الاقليه ، فقد غلب على كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء (بلغ احيانا ١٥ وزيرا) ، بما ينقص نسبة هذا القبطي الواحد ، على أنه لا يصح افتراض أن هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا (اثنين

غير مسلمين) . وشغلت وزارة نسيم في ١٩٣٤ قبطيا لوزاتين احداهما الخارجية ، ووزارتي أحمد ماهر والنقراشي وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقي ١٩٤٦ قبطيا لوزارتين ، ووزارة الهلالي في ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات .

اما الوزارات التي كان يشغلها القبط في وزارات الملك والاقليات الحزبية ، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات فنيه غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، اذ تولى يهودي (غير مسلم) المالية في عهد زيور ، وتولى الحربية قبطي في عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجيه والمالية أحيانا أقباط في عهود نسيم واحمد ماهر والنقراشي وغيرهم . ويذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس في مجلة «المنارة المصرية» من أنه كان يحتفظ للقبطي دائما بوزارة الزراعة ايا كان مؤهله وخبرته (٢٥) ، فان هذا القول يصدق في حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

وثمة ملاحظة عامة اخرى ، هي أن قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث فقط ، هي الداخلية (الأمن) والحقانيه والمعارف . وثمة اسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر ، فان وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانيه تشرف على القضاء الشرعي . وقيل انه لا يسوغ ان يتولى أى الوزارتين قبطي لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الاسلامي . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا انه ليس لمسلم أن يخشى سيطرة من قبطي على وزارة من هذه الوزارات ، والا ليودل من القبطي بشعور الخشيه نفسه (٢٦) . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التفرقه ما اسفر عنه التطور التاريخي منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة في كل من مجالي التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الديني قائمة جنبا الى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقي القضاء الشرعي الى جانب القضاء المدني الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعي على مسائل الاحوال الشخصية والاوقاف . ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور في ١٩٢٢ ، أن وجود القضاء الشرعي للمسلمين والمجالس الملية لغير المسلمين ، كان من الامور التي يرجى زوالها في المستقبل توحيدا لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن أن تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء في المستقبل . وبالنسبة للتعليم الديني فقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما قام من صراع سياسي حوله . وكان في هذا الأزدواج ما يعني أن بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لايزال يقوم على اساس ديني ، ويترتب على ذلك قيام نوع من التمييز الديني بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات . ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الازهر من التجديد الفكري الى المطالبة بالوظائف ، ومحاولات اغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسبا لتأييدهم السياسي للملك . وكان أهم

مجالات التوظيف لهؤلاء هو القضاء الشرعي وتعليم اللغة العربية ، واندعم بذلك بقاع نوع من مؤسسات الدولة ذى صلة بالدين فى مجالى التعليم والقضاء ، ولم يكن الغاء القضاء الشرعى الا فى ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلا عن ذلك ، فالظاهر ان كان المعلمون الاقباط فى مدارس الحكومة لا يرقون الى وظائف نظار المدارس ، وكان هذا فى العشرينات والثلاثينات تراجعا عن التقليد الذى وضعه سعد زغلول أبان توليه وزارة المعارف فى ١٩٠٧ من عدم التفرقه بين المسلمين والقبط فى تولى النظارة (٢٧) . وقد طالب سلامه موسى ان يلغى هذا التمييز الذى يجعل قدامى المدرسين من الاقباط مرؤوسين لنظار من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين (٢٨) . وفى مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (من كبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس) فى مايو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الأقباط فى ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن تراعى نسبة ما فى التعيينات الأوليه ، وان النحاس فى ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين أول رئيس قبطى لمحكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله . وقد عرف من قبل تدخل الملك فى تعينات وترقيات رجال القضاء . وفى ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمحكمه العليا الشرعية كان اماماً للملك ، ورفض الملك اصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو . وتآزر الوفديون والاحرار ضد الملك فى ذلك ، ووصل الامر الى حد الصدام ، والى اتهام محمود عزمى بالعيب فى الذات الملكية لمقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رغبات الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة أشهر مع وقف التنفيذ (٢٩) .

أما بالنسبة لوزارتى الداخلية والحربية ، فيلاحظ أن هاتين الوزارتين لما كان يتمتع الملك والانجليز فيهما بنفوذ خاص . وقد سبقت الاشارة الى ما استطاع الملك ان يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وعزلهم باعتباره القائد الأعلى له (م٤٦) . والمديرون والمحافظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة فى اقاليمهم ، وهم رؤوس الجهاز التنفيذى فى كل اقليم ، يشرفون على موظفى الاقاليم وعلى البوليس والعمد والمشايخ ، ويسألون عن الامن وتنفيذ القوانين وممارسة اعمال الضبط ، من حيث الاشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الاعمال المنظمة بالقوانين واللوائح . وبقيت سلطات المديرين والمحافظين محددة بأوامر عالية صدرت من الخديو فى ٣١ ديسمبر ١٨٨٣ و ١٣ اغسطس ١٨٨٨ . وعندما تولى الوفد الوزارة فى ١٩٢٤ حاول اقصاء بعض المديرين المناوئين له ، فأقام خصومه الدنيا واقعدوها هجوما على ما اسموه بطغيان الاقلية البرلمانية وديكتاتوريتها . وفور سقوط وزارة الوفد ، اصدر الملك فى عهد زيور مرسوم ٨ فبراير ١٩٢٥ ، الذى يوجب اشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزراء فى تعيين هؤلاء . ثم اصدر فى عهد صدقى ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب اشراك الملك ايضا فى عزلهم ،

وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء . ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان أن كان تعيين المدير أو المحافظ مما لايشترط فيه اقدمية او كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط الا أن يكون مصريا ، وانه بعد ١٩٢٢ « زج بهم في معمعان السياسة وحومة الحزبية ، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزارة ..» (٣٠) .

وقد أثير كثيرا ان ثمة نوعا من التفرقة الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجالي الجيش والبوليس والادارة . واذا كان قد صعب الاهتداء الى حصر يتعلق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وان لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفرقة في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلا أن لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البوليس والادارة في العام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها اربعين ، وقبل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات ، وأرجعت صحيفة مصر السبب الى المحسوبية والمحاباة من جانب والى «التقاليد الزجعية» من جانب آخر ، وقالت «.. أليست لهم (الطلبة القبط) حقوق في بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة بدنية كاخوانهم ، أم أن هؤلاء الاخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات ...» (٣١) . ومنها ماذكرته «مصر» و «المنارة المصرية» من انه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة حكمدار في البوليس أو مدير أو وكيل المديرية رغم أنه وجد حكمدار قبطي لمديرية جرجا ومفتش قبطي قبل ذلك بأعوام (٣٢) .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر أن مراعاة العنصر الديني في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية ، كان يشمل وظائف المديرين ووكلاء المديريات ومامورو المراكز ومامورو الضبط بشكل عام . وان هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ . وكانت الحجة التي تقال سببا لذلك أن مأمور المركز يحضر المجلس الحسبي ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهذا من مسائل الاحوال الشخصية التي تطبق فيها الشريعة الاسلامية . وقد حاول النحاس في وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع حلا وسطا يمكن من الغائه تدريجيا ، وهو انشاء وظائف لمعاوني الإدارة تماثل في السلم الوظيفي درجات مأموري الاقسام ووكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطي من فوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وانشأ اربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها اقباط يستحقون الترقية ٣٢ موظفا . كما عين ابراهيم فرج ذاته مديرا عاما بوزارة الداخلية ، وأضاف الى عمله ادارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر أن لم تكن ثمة نسبة تلتزم في تعيينات الوظائف الادارية والكتابية .

ويلاحظ بشكل عام ، أنه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة فى تعيينات الوظائف العليا عامة . كانت الثلاثينات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية . وخلال أربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى أوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ أولاهما ستة أشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقى أو وزارات تحالف الاحرار والسعديين . وائتلف الملك مع الاحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك أطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما سترد الاشارة له فيما بعد . ومن الطبيعى لمن يرفعون سلاح الدين فى معاركهم السياسية أن يمارسوا مقولاتهم، لذلك لوحظ تضييق وتدقيق فى تولى الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديرى المصالح . على أن ماتجلد ملاحظته أيضا أن الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السراى فى غير الديوان الملكى من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الايطاليين . فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ماكان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعة الوطنية التى يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر أن المساواة لم تراع «خاصة فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفدية أى فى السنوات العشر الماضية» السابقة على ١٩٣٧ ، وأن بعضا من المعلمين والقضاه القبط يتخطون فى الترقيات ، وأنه قبل ذلك بعشر سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة(٣٣) . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين الموالين للسراى أو للاقليات الحزبية مثل عبد الفتاح صبرى وكيل المعارف فى أواخر العشرينات ، وعبد الهادى محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على أنه فى مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة «مصر» ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت فى ١٩٢٨ أن ماتثيره عن «اضطهاد القبط » لا تقصد به كافة الموظفين فى سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى ادارة الاموال المقررة (التى كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط) ، وذكرت أن وزارة الاشغال مثلا وهى من أكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة، تسير فى أعمالها وفى تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات «مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من سبيل» ولايلتفت الى دين الموظف مسلما كان أو قبطيا (٣٤) .

وقد لاحظ مورو برجر فى دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤) ، أن عدد أفراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر أن هذا يفوق نسبة القبط العددية ، وأن نسبتهم بين موظفى العينة فى

وزارة المالية تبلغ ٩ر١٥٪ ، وفى وزارة الشئون البلدية ٤ر١٥٪ ، وفى وزارة التعليم ٢ر٦٪ ، وفى وزارة الزراعة ٧ر٧٪ . وأن هذه النسب واحدة فى فئة الاكبر سنا (من ٤٦ ــ ٦٠ سنة) وفئة الاصغر سنا (من ٣١ ــ ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال ان فقدان اهمية التمييز بين موظفى العينة على أساس الدين ، يؤكد ماانتهت اليه دراسة اخرى أجراها تيرى بروثو وليفون ميلبكيان عن الاثر النسبى للدين والوطنية فى الشرق الأدنى . ولاحظ أن موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة العنصر الدينى فى تعيينات الموظفين ، وبرر ذلك بخشيته أن تسيطر الاقلية على الأغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول «قليلون جدا من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الراى» ثم خلص الى أن «الاختلافات الدينية لاتشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقبــاط لا يختلفون كثيرا فى معظم الحالات» (٣٥) .

الموظفون بعد الاستقلال :

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور . كان من المقرر أن تستغنى الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الانجليز والاجانب عامة ، وأن تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الاجانب يبلغ ١٠٠٥١ موظفــا (٣٦) . ووضــعت وزارة يحيى ابراهيم فى ١٩٢٣ قانــونا لتعويضات هؤلاء الموظفين ، صيغ فى شكل اتفاق بين حكومتى مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلا . وتضمن تخييرا للموظفين الأجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر اكتوبر ١٩٢٣ (على أن تنفذ فى أول ابريل ١٩٢٤) وبين البقاء فى الخدمة حتى أول ابريل ١٩٢٧ ، وأن يمنح الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون فى تقديرها مما أثار استياء الراى العام ، ومما أثار حملات النقد الشديد فى الصحافة على هذا التفريط المالى من جانب حكومة يحيى ابراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين ، بلغ عددهم اولا ٧٤٠ موظفا ، ثم زاد ١٣٤ موظفا فى ١٩٢٥ ، فبقى منهم ١٧١ فقط (٣٧) . ولكن بعضا من كبار الموظفين الانجليز الذين رغبوا فى الاستقالة تمتعا بمزايا التعويض ، أعادتهم حكومة زيور الى الخدمة بعقود جديدة ، اما للاستمرار فى عملهم السابق ذاته ، واما فى عمل آخر اكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هؤلاء مستر تيتنهام وكيل وزارة الاشغال ، الذى عين بعد استقالته مفتشا لمكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن وارتفع راتبه من جراء ذلك من ١٦٠٠ الى ٢٣٠٠ جنيه (٣٨) . ولوحظ أن كثيرا من طالبى الاستقالة عاد فطلب ارجاء اعتزاله العمل الى مابعد ابريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق فى المعاش فضلا من التعويضات (٣٩) . وترتب على ذلك كله انه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستورى فى ١٩٢٦ ، كان هذا الامر من أهم ماشغلها . وفى فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين

الاجانب ، فاعلنت الحكومة ان سياستها إخراج كل من يمكن استبدال مصرى به ، فلايبقى من الاجانب الا من تقتضي الضرورة بقاءه لعدم وجود خبرة مصريه تحل محله ، واعلنت انها بصدد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الاجانب، ويحاط هذا الامر بالضمانات الكافلة لحسن اختيارهم ، وان من سيبقى منهم فى الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصرى من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين . فأبدى مجلس النواب رغبته فى سرعة انجاز هذه الامور . وشرعت الحكومة فعلا فى تحديد من تقرر الاستغناء عنهم أو استبقاؤهم من كشوف أسماء الموظفين الاجانب التى تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة (٤٠) . واثار هذا الامر اعظم السخط من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المندوب السامى الذى كان وجود الموظفين البريطانيين فى جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه فى الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هياكلها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة (٤١) . وبهذا يلحظ أن مسألة اخراج الموظفين الاجانب قد ثارت بشكل خاص فى تاريخين ، فى ١٩٢٤ وفى ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فانه منذ ١٩٢٣ ظهرت مسألة اخرى تتعلق بالموظفين، هى مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف الى حد لا يبرره حجم العمل فى مصالح الحكومة واداراتها ، والى حد يمثل ارهاقا للميزانية وعبئا على وارداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب اثير دائما وهو الاقتصاد فى الموظفين وفى نفقاتهم، ليوجه المال المقتصد الى مشاريع الاصلاح التى تتطلبها شئون البلاد ، وظهر التفكير فى ان يشمل القصد فى النفقات الغاء الزائد من الوظائف ، فضلا عن القصد فى نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها (٤٢) . واستمر المطلب مطروحا منذ ١٩٢٣ يتراوح بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الائتلاف فى ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوفر فى الوظائف ، بالغاء ما يحسن الغاؤه وتوزيع فائض الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسالة احلال المصريين محل الاجانب ، ومسألة الوفر مما آثار اهتمام الموظفين جميعا ، ومما اثار حذرهم بالنظر الى حداثة التنظيم الادارى الحكومى وضعف النظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية فى اوضاع الموظفين وبالنظر الى الصراع السياسى بين الملك والاحزاب ورغبة كل منهم فى دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة ، وبالنظر الى استياء الانجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكبيرة .

فى هذا السياق يمكن البحث عما اثر من التفرقة الدينية فى التغييرات التى كانت تطرأ على الجهاز الحكومى. وما امكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٣ ، هو ان احيل الى المعاش فى نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستر

ويلمز مراقب مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاديوس ، فطلب تولى الرئاسة لأنه الاقدم والأجدر ، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للقنال لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاد يوس كان جاوز سن المعاش باكثر من عام ويستحيل قانونا بقاؤه بعد المعاش بأكثر من عامين (٤٣) . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولوجود حالات مشابهه حل اقباط محل الانجليز فيها . اذ عين كامل بك بطرس محل مستر يرنتن فى مخازن وزارة المالية ، واذ جرت ترقيات وتنقلات واسعه بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الاقباط (٤٤) .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير المحسوبيات فى ترقيات الموظفين وتنقلاتهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه ضار بسمعة مصر سيما فى فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز اعمالهم وتتحول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . « لقد آن لنا أن نسأل قائلين ، لماذا يجيئون مثلا بموظف غير فنى لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا اقلاد يوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة ... » ، وأشارت الى أمثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية فى اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى عين ناصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره فى وظيفه راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من « المحسوبية والاغراض والتملق ... » وان هذه المصلحه تميز بالاخص من خدموا فى الجيش الانجليزى سابقا ، وان ثمة فوضى تستشرى فى الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبره والمؤهل فى اختيار الموظفين (٤٥) . وكل ذلك كان لايزيد عن التصريح بالرغبة فى تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة . على انها اثارت موضوع التفرقه الدينية ايضا بقولها أن الحكومة تمنع القبطى رغم مصريته من أن يكون ناظرا لمدرسة أو مديرا أو سفيرا أو قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط فى هذا الشأن (٤٦) .

ولاتكاد تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلفت انتباه الرأى العام ، الا فى بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستغناء عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت فى الوقت نفسه فى بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض واعادة توزيعه على ما سلفت الاشاره . ويمكن ان يتصور حذر الموظفين الاقباط من أن يضاروا من جراء هذا الوفر ، سيما فى الجهات التى يكثرون فيها . ويمكن ان يتصور حذر اى موظف من ان يضار لافتقاده السند الشخصى الذى يحميه ، مادام عنصر الانتماء الشخصى قائما وفعالا . ويمكن أن يتصور احتمال ظهور عنصر الدين

عندما تتنافس الاهداف الشخصية للموظفين حول البقاء او النقل او الترقية، سيما ان المساواه بين المسلمين والاقباط فى بعض الوظائف متساواة غير كاملة ، حسبما سبقت الاشارة ، أيا كانت الاسباب التاريخية لذلك .

واذا كان شرع في بحث توفير الموظفين فى ١٩٢٧ فى عهد الائتلاف الوفدى الدستورى ، واذا كان وجود الوفد في الوزارة من شانه ان يعصم هذا الاجراء في التطبيق من ان يعلق به تمييز دينى ، فانه لابد من التسليم النظرى بان هذه العصمة قد لا تكون كافيه ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا قد جرى فعلا والعمدة فى ذلك هو الوقائع الثـابتة . ويمكن ان يقـال أن اثارة موضوع التفرقة الدينية في وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك الاثاره بالظنون ، بالنظر الى ان الملك كان يتربص بتلك الحكومة التى جهدت فى حصر سلطاته، وبالنظرالى أن الانجليز كانوا مغيظين بسبب اخراج كثير من موظفيهم الكبار ، وبالنظر الى ان الائتلاف الذى قامت على اساسه الحكومه كان قد بدأ يعتوره الضعف بعد وفاة سعد زغلول ، وبعد أن تشدد الوفد فى موقفه الوطنى من مشروع معاهـدة ثروت ــ تشـمبرلن . ولكن هذا القول ينبغى من حيث المنهج التحفظ تجاهه لأن مسئولية اى فعل تعلق بالفاعل أكثر مما تعلق بصاحب رد الفعل . والفيصل فى الأمر هل جرت تفرقه دينية فعلا أم لم تجر فى هذا الحدث بالذات .

رغم كل هذه المحاذير ، فانه يمكن القـول بأن اثارة مسألة التفـرقة الدينية فى بداية ١٩٢٨ بالذات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك لسببين الاول أنها اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطـأ من جهة فرط المبالغة والتهويل ومن جهة اصـطناع الدلالات . والثـانى أن كل القبط من كبار رجال الوفد وجملـة من الكتاب القبط عـامه وقفوا ضـدها واستنكروها . واذا تم ذلك فى تحقيق الحدث نفسـه ، فانه يمكن اعـادة وصله بالسياق السياسى والتاريخى العام ، من جهة ما عسى أن يكون له من أثر فى مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل فى هذا الموضوع ، أن مجلس النواب أوصى الحكـومة فى ١٩٢٧ بالنظر فى تحقيق الوفر فى الوظائف واعـادة توزيع الموظفين حسب حاجة العمل وشكلت فى العام نفسـه « لجنة الموظفين العليا » برياسة محمد محمود وزير الماليه وعضوية عبد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكرى عضو الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمى الحكومة كخبير فى شئون الموظفين ، واثنين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالى الحالى والمستشار المالى السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على أساس موضـوعى وتنظيمى بحت ، وتقتصر على دراسة عدد الوظائف ومستوياتها وحجم العمل فى كل جهة ، وضم بعض الاعمـال الى بعض ، ووقتها يستغنى عن إحدى الوظيفتين المضمومتين فيبقى الأكفأ من شاغلى الوظيفتين ، وينقل الآخر الى

وظيفة خالية مناسبة لكفايته في جهة اخرى . ورات اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، والفت لجنة فرعية لها برياسة محمود شكرى وعضوية جورجى عطا الله ، وأيا من زكى الابراشى واحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة . فانتهت فى صيف ١٩٢٧ الى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديوان العام ، على ألا يعنى الاقتصـــاد فصل موظف ما وانما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ أن وزارة الحقانية ومصلحة الصحة تحتاجان الى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما ، فأرسل اليهمـــا بيـــان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختـــار كل منهما من تحتاجـه . وفى سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفى المالية الى هاتين الجهتين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الاموال المقررة ، فرات اقتصاد ١٠٧ موظفين من ١٠٣٢ هم جملة موظفى المصلحة بنسبة ١٠ر٣٦٪ . وتم التوفير بغير بحث فى اسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسـبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لان ذلك مما لايصح لها ومما لا يقبله الحكم الدستورى» حسبما ذكرت صحيفة «البـلاغ» . على انه لمـا اثير أن الاقباط اضطهدوا فى هذا الاجراء ، أعيد تصنيف المقتصدين من جهة ديانة كل منهم ، فتبين أن عدد الاقباط المقتصـدين يبلغ ٨٧ موظفا من مجمـوع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وان عدد المسلمين المقتصـدين يبلغ ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسـبة هى ١٠٪ من الاقباط و ١٤٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذى استغنى عن وظيفته موظف مسلم ، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة اربع ، اقتصدت اثنتان يشغلهما مسلمان وبقيت اثنتان يشغلهما مسلم وقبطى . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة اقباط واربعة مسلمين فاستغنى عن اربعة من القبط وثـلاثة من المسلمين (٤٧) .

على انه «فى يوم وليلة من غير مقدمات» كمـا ذكر مكرم عبيد (٤٨) ، اثارت صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الاقباط» ، واستمرت فى حملتها المثيرة من منتصف يناير (٤٩) ، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح ، وركزت على الحالات الفردية ضـارية بكل منها مثـلا على موظف كفء فى عمله خبير فى تخصصه ، اقصى عن عمله الى عمل آخر ادنى فى المستوى والخطر وانأى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة » وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيانا بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الاقباط» تضمنه حالة من الحالات محل الاضـطهاد ، وبلغ عـدد البيانات عشرين كان آخرها فى ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلا عما تفرده يوميا من الصفحات الكاملة تعليقا على هذا الامر ، مع الاشارة الى من يعين تعيينا جديدا من المسلمين مما يفسد مايدعى عن سياسة التوفير (٥٠) .

حرصت الصحيفة فى البداية على صياغة موضوع الاضطهاد فى صورة أن الوئام كان يسود البلاد بين المسلمين والاقباط ، حتى اتى الاحتلال البريطانى

فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وان الايدى الاجنبية هى من لعب فى الخفاء للوقيعة بين الفريقين . ولكن الامثلة التى ضربت كانت تشير الى أن التفرقة فى وزارة المالية بدأت من ١٩٢٣ تقريبا ، اذ كان للمصلحة مدير ووكيل انجليزيان ، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الاقسام ووكلائها ، وعندما اعلن الاستقلال كان يشغل وظيفتى مساعدى المدير قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى أنكر على القبط أحقيتهم فى الوظائف العليا ، وذلك فى ١٩٢٤ ، فنقل رفلة تادرس أحد مساعدى المدير سكرتيرا عاما للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحى حنين ، فطلب مدير المصلحة مستر وايلد اطالة خدمته فرفض الوزير ، وذكرت ان الرؤساء الانجليز كانوا يقدرون كفاية الكفء بصرف النظر عن ديانته ، ولم يكن يعوقهم من ترقية الأقباط الا الرؤساء المصريون المسلمون ، فكامل وصفى « عرف الرؤساء الانجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوا ترقيته مرارا ولكن قبطيته حالت دون ذلك .. فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين أخذوا يتقاذفون هذا الموظف الأمين » ، وكامل ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائزا على ثقة رؤسائه ثم عاد الى مصر طالبا التوظف بوزارة المالية ، وايده المستشار المالى مستر باترسون ومدير الأموال المقررة مستر وايلد ، ولكن الوزير رفض بحجة انه لا يحمل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل تلك الشهادة ، وان المستشار المالى ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعيينك هو انك قبطي لأنهم يقولون ان المفتشين يرقون الى وكلاء مديريات ومديرين وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي .. ولقد عارضهم فى ذلك (مستر وايلد) .. ولكنهم لم يقبلوا وأصروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضب لهذا الظلم الذى يحيق بالقبط وكان يكتب موبخا الوزارة على ذلك (٥١) . وقالت الصحيفة « أن الرؤساء الانجليز الذين بقوا فى خدمة الحكومة المصرية بعد اعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة المالية .. ويدونون بذلك المذكرات .. يمكننا أن نجزم ان الانجليز كانوا واقفين على جميع ماجريات الامور واقفين على أسرار اضطهاد الموظفين الأقباط حين وقوعها حادثة ، قبل أن يتصل علمها بجمهور الاقباط انفسهم .. » ، وكانت السلطة مطلقة فى أيدى الرؤساء المصريين ، والانجليز «يخضعون وينفذون..» (٥٢). ثم أوردت بيانات عن عدد الموظفين الأقباط بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، اذ كان عددهم ٢٦ قبطيا فى ١٩٢٤ فصاروا ١٦ قبطيا فى ١٩٢٧ ، وكان المسلمون ٢١ موظفا فصاروا ٤٩ موظفا ، فقلت بذلك نسبة الاقباط من ٥٥٪ الى ٢٤٪ فى ثلاث سنوات ، ثم نقص القبط ستة موظفين والمسلمون ثلاثة فى الوفر الأخير (٥٣) . ويلاحظ ان كانت المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التى بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات البرلمانية مع اخراج الموظفين الأجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من حيث ما تريد الصحيفة الافصاح عنه من أثر هذه الظروف التاريخية فى مركز

القبط . أى ان اضطهادهم بدأ مع تولى الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الانجليز الكبار بالمصالح المختلفة .

وفضلا عن نبرة الاثارة التى صاحبت حملة اضطهاد الموظفين الاقباط، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واغراءهم بتقديم البيانات والبرقيات. على انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلحظ مما نشرته الصحيفة الا صدى خافت من الجماهير ، تمثل فى بعض خطابات القراء التى نشرتها ، أحدها من أحد أرباب المعاشات بالإسكندرية ، يهاجم فى خطابه المحسوبية وابعاد القبط عن الوظائف فى عهد الدستور ، ويهاجم المحرضين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بأن يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومظلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وبرقية من اخميم وقعها نحو عشرين شخصا على رأسهم القمص باسيليوس وكيل مطران اخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية (٥٤) .

والحاصل انه لم يمض أسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضح من ردود الفعل انعزالها على النطاقين الوطنى والقبطى ، وقد وجه أحمد حافظ عوض سؤالا الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فأدلى ببيان ذكر فيه اعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتعين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتى من وفروا هى ٦ر٢٣٪ من المسلمين و ١٣ر٢٩ من الاقباط . وهاجمت أحمد حافظ عوض على اتفاقه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت عن توجيه مقالاتها الاثارية من افضلية الادارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعادت الى الصيغة الاولى التى بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة اجنبية هى الدولة البريطانية فى تمزيق شمل القومية المصرية وتفريق وحدة العناصر الوطنية .. (و) اكثر الذين يحاربون الاقباط بين آونة وأخرى من عناصر اجنبية عن المصريين ، كأن يكونوا من النزلاء المتمصرين أتراكا ، مغاربة ، اعرابا ، سوريين ، تونسيين .. » وان هؤلاء يجب أن يدركوا تماما أن « أصحاب البيت » لهم حقوق يجب أن يقدرها كل أجنبى (٥٥) .

دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وامتزاج القبط والمسلمين ، من اخطر اهداف الوفد واعزها عليه ، فهى أساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذى رئى هاما لتحقيق الاستقلال والديمقراطية ، وهى مجال النشاط السياسى الذى حقق الوفد فيه أكثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبيعى

الا يسمح بما يمس هذا المجال . وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفى ظروف كان الائتلاف الوزارى فيها مهددا ، وبدأت شروخ تقوضه بانفصال الحزب الوطنى من الائتلاف الحزبى القائم (٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، رآها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع . وقامت حملة التفرقة ايضا متعلقة بوظائف الحكومة واجهزتها الادارية ، فى ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمصير شبه الكامل للوظائف الكبيرة ، ويبدى الانجليز استياءهم الشديد من ذلك ، على ما ينكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامى البريطانى فى كتابه « مصر منذ كرومر » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت — تشمبرلن ، الذى تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الامم على عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم ، وخاصة فى مجال البوليس والأمن العام (٥٧) .

وكانت ادارة الأموال المقررة ، التى اثيرت الحملة بشأنها ، من المصالح التى يسيطر عليها الموظفون الانجليز برياسة مستر وايلد، ومن فوقه المستشار المالى الانجليزى . وقد سبق أن لوحظ فيما كانت توردة صحيفة « مصر » من وقائع ، ان الرئاسة الانجليزية لهذه المصلحة عملت منذ ١٩٢٤ على اقناع بعض الموظفين القبط فيها أنها تحاول ترقيتهم والاستجابة لحقوقهم ، لولا المسلك الطائفى المعادى للقبط الذى يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون ، او بالاقل حاولت أن تستغل هذا الأمر ، وان تظهر للاقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب « المصريين الوطنيين » . ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه أن القبط يكونون الأغلبية من موظفيها ، وأن عملها مجال للخبرة التقليدية للقبط فى أعمال التحصيل والجباية . والحاصل ان لم تمض أيام قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليا لها فى الصحف البريطانية مما أثار حذر المصريين . كتبت التايمز لمراسلها فى مصر « بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة القبطية — وخصوصا الموظفون منهم وهم عديدون فى بعض المصالح الهامة — بشأن وظائفهم ومعاملتهم فى خدمة الحكومة .. ووجه الأهمية فى هذه المسألة هو أن حركة التهيج اذا اتسع مداها قد تؤثر فى الموقف السياسى الداخلى .. » (٥٨) . وكتبت صحيفة « نيرايست » تتهم الحكومة بانها تحاول أن تخمد هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة ، وان هذا الحادث ، « قد يفضى الى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصاما خطيرا ، فهذا الوفاق من أجمل واحسن مظاهر حركة الاستقلال .. » (٥٩) .

لم يعول الوفديون كثيرا على حملة صحيفة مصر فى البداية ، وكانت الصحيفة فى ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك عندما استنكر يولس

حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة ، قائلا انها لا تعبر عن رأى القبط ، فعلقت على ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكرة لبولس باشا همته ونبله قائلة « لولا كلمة بولس باشا لما شعر انسان بمقالة جريدة «مصر» ولا اعرناها نحن او سوانا شيئا من الاهتمام .. » وداعيته قائلة ان استنكاره قد يساهم فى رواج الصحيفة (٦٠) . فلما ظهر ان الحملة مستمرة تتابعها الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للامر . وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تجتاز ظرفا دقيقا وان ثمة محاولة لاثارة الشقاق « بين الشقيقين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر ليسوغوا للانجليز التدخل فى شئونها الداخلية » ، وليحرضوا الراى العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتعصب الدينى الى المسئولين ؛ و «تصويرنا للاجانب وبخاصة الانجليز اننا متعصبون من اهل القرون المظلمة»؛ والانجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبيا وقوميا ، وذكرت أن تادرس شنوده المنقبادى صاحب الصحيفة «يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها.. اثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين.. يخدمون بها السياسة الانجليزية فى هذا الظرف العصيب الذى تجتازه البلاد الآن .. » ، وان ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوقظوا فتنة نائمة ، واذا ثبت ان هناك مضطهدا واحدا فيتعين النهوض للدفاع عنه بصفته مصريا لا قبطيا ، ولا سيما « ان الانقسام القومى قد قضى عليه الى الأبد .. » ، وحاولت « كوكب الشرق » ان تبرىء الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة « مصر » لهم بأنهم صنائع السياسة الانجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الاقباط ، واتهمت مثيرى الحملة بأنهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان (٦١) .

وتصدت لهذه الحملة ايضا صحيفة « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطى ، وان بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها ، وأن كثيرا منهم يستنكرون ان يسىء انسان الى الوحدة الوطنية « فى وقت نسى المصريون فيه الفوارق الدينية .. وما داخلنا شك فى وقت من الأوقات فى أن عواطف اخواننا الاقباط اسمى وأشرف من ان تنزل الى هذا الدرك الذى تريده جريدة مصر ... » ، وكان الاسلم لكل صاحب شكوى ان يتقدم بشكواه لتحقق وليتلقى الانصاف فى ظل الحكم الدستورى القائم ، بدل هذه الصيحة المرذولة التى تتهم الحكم الدستورى بالتعصب « كما نعتقد أنه لن يجىء يوم نسمع فيه كلمتى مسلم وقبطى .. » لأن المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستورى يجب ان يكون نزيها ، ومسألة وطن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وان الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين « انما غرضنا محصور فى شىء واحد هو ان نوضح الحقيقة فى الشبهات التى اثيرت ليطمئن الجمهور الى أن الحكم الدستورى حكم عدل ونزاهة » (٦٢) . وقد لمست « البلاغ » بهذه العبارة

أهم جوانب الموقف الوفدي . اذ كانت حذرة من ان تؤدي الردود المتبادلة في هذا الامر الى استدراج الناس الى حديث يميز القبط ويميز المسلمين وتشيع بذلك روح التفرقة ، واذ كان الوفديون يرون تجنب أن توضع المسألة على أساس ان ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون ، وان ثمة مسلمين يجحدون أو يعدلون ، انما المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسألة دفاع المصريين عن جامعتهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغي التصدى لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تنافش من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا من زاوية تشق المصريين بسلاح الدين .

ثم عرضت « البلاغ » لبعض من حالات الاضطهاد التى نشر عنها ، فكذبت أن مسلما أو ان أحدا آخر عين بدلا من نجيب الياس الموظف الموفر . وذكرت ان باسيلي حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدني باضطهاده لصدور حكم تأديبي ضده ، انما صدر ضده الحكم من مجلس برأسه مستر هولدن وكيل الاموال المقررة ومن اعضائه يوسف البوشي وابراهيم ذكي وهذا قبطيان . وأتت على ذكر المخالفات التى نسبت الى المذكور واستوجبت عقابه . ونشرت تكذيبات صدرت عن بعض من اشاعت صحيفة مصر انهم مضطهدون (٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والاقباط الموفرين وختمه بقوله « أن الذين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون القاء الشقاق بين عناصر الأمة ، ستذهب مساعيهم ادراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا أن الارقام تنفى أن ثمة نزاعا على الوظائف بين المسلمين والاقباط ، ودعا الكتاب الا يستدرجوا الى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الانجليزيه وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم أن تبقى الاثارة قائمة وأن يبقى متداولا أمر قبط ومسلمين « لكى يحدث الخلاف والهياج فعلا أو ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التى تقتدى بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترياق الساحر ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا ان نلفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدي اللفظ فيه الى ايجاده من حيث هو الآن معدوم .. » (٦٤) . ولما سئل واصف بطرس غالى عن رأيه في هذا الأمر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بى ، بل تختص ببعض الوظفين الاقباط — ومعناه أنك تجارى الاشخاص الذين يميزون بين المسلم والقبطى وانا لا أعترف بذلك ، وأفهم ان تسأل قبطيا في مسألة دينية مثلا . أما اذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فان نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة .. » . ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، انه لا يعرف ويكره أن يعرف ان هناك موظفين أقباط ومسلمين ، وان القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يعدون على الاصابع لا يمثلون طائفة

ولا فريقا ، وأنه تحدث مع كثير من الاقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة ، أما الشكاوى فى ذاتهـا فمن الطبيعى أن كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والقبطى معا ، وانتقد الصحف الاجنبية التى تثير الموضوع ، قائلا إنه من العبث تكبير هذه الحادثة التافهة . ثم طلع سينوت حنا بمقـال يحمل عنوان مقالاته القديمة « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ، فقال ان هـذه الضجة أثم فى حق الوطنية والحكم الدستورى ، والجميع يبرأون الى الوطن من مثيريها « ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال أعظم ما تألم منه الخصم وانه حاول غير مرة أن يفصم عراها .. ان فى الجو دسـائس تأتمر بالألفـة التى تمت فى عهد زعيمنا الفقيد (سعد زغلول) بين أحزابنـا وهيئاتنـا وتضرب بمعولها لو استطاعت فى أساس وحدتنا ، ان فى الجو دسائس لا يروقهـا أن يشمل الوفاق أبناء مصر .. أنهم يريدون أن يشتتوا الاحزاب فلا يلتقى مصرى ومصرى فى رواق الائتلاف ، ويريدون أن يشطرونا مسلمين وأقباط ، فتشغلنا الوظائف والاوهام عن المصـالح الخطيرة والقضية الكبرى .. » .
وكتب وديع صليب (محام وكان فى بعض الدورات نائبا عن المنصورة) بأن الصحف الانجليزية تناولت الامر للإيقاع بين المصريين وأن هذه الحركة ليست بريئة (٦٥) .

ووجد داخل الوفد من يهاجم الحملة المثـارة ويطعن ما تسـتهدفه من تهويل ووقيعة ، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الالفة بين المصريين : فان ثمة حقيقة يتعين الاعتراف بها والكشف عنها ، وهى أن بعضا من كبـار موظفى وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا وأحمد عبد الوهاب بك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الاقباط . وأن ثمة من يسمى مصلحة السـكة الحـديد « بالبطرخانة » لكثرة الموظفين الاقباط بها ، وهى نكات سمجة لا تساعد على تنمية روح الألفـة والمودة بين أفراد الأمة الواحدة (٦٦) . وألفت وزارة الماليـة لجنـة لبحث أعمال ادارة الأموال المقررة (٦٧) .

نتائج الحملة :

لم تسفر الحملة المثارة عن شىء خطير ، وانعزلت عن جماهير الاقبـاط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسى ملحوظ . وكانت « صحيفة مصر » أن تكون واقفة وحدها ، لم يعرف أن وقف معهـ منبر آخر ولا تحرك معها تيار مرئى ، ولا آزرها واحد من رجال السياسـة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة ،. واذا كان قد ظهر ان الحدث الذى بنيت عليه تلك الحملة غير صحيح فى ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة لن تتداعى منها أحـداث تضخم وتولد أحـداثا عما عسى يكون موجودا فى بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الاشارة اليه ، ومما سترد

الاشارة عنه . ولكن الشرارة حوصرت في الهشيم الذى انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد الى ماتنـاثر من بقـايا الوقود فى المكان .
وشارك فى هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك . ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار البنـاء الديمقراطى . وما لبثت « صحيفة مصر » أن طامنت من فورتها . من نحو منتصف فبراير . لتنـادى بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن انها ستقف عن الاثارة عنـد الحـد الذى بلغته راجية أولى الأمر ان يفحصوا الشكايات . وان رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث فى عصر الدستور لتسير مصر فى طريق التجديد والاصـلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبنا تقـوية الروح المدنيـة فى بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المبادىء الصالحة والانظمة الحكيمـة .. » ، وانهـا تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهى الحق والعدل وسيلة للتحريض والتهييج ضد الاقباط » . وقالت ان المحتل الأجنبى كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من أيدى القبط واعطاها للاكثرية أرضاء لها . وهى الآن لاتروم الا حفظ كرامة البلاد واصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهى ليست خارجة على الأمة تريد التشهير بهـا كمـا يزعم البعض ، وانها تحتقر الوظائف ولا تحترم الا الدسـتور الذى يؤكد مبـدأ المساواة . وان مصـدر الخطر كله هى فئـة الرجعيين التى تشـغل بعض المناصب الكبيرة لتقيم الموازين الزائفة ، وكان جهد الصحيفة ان تنبه الأذهان الى هؤلاء ، وقد نبهت اليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم . ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفى الأموال المقـررة الذين يحتفلون بمقدمه « لقد قضيت بينكم ردحا من الزمن (واعلن) اننى لم أر فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت اراكم كلكم مصريين فى تلك الخدمة»(٦٨) .

كاد الأمر أن يهدأ على هذا الوضع ، وقد هدأ بعـد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسى العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها ، وهى أزمة مفاوضات ثروت - تشمبرلن ، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحـاس الائتلافيـة ، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانهيار الائتلاف بخـروج الأحـرار الدسـتوريين عليه ، وتأليف وزارة محمـد محمود التى وقفت الحيـاة النيابيـة والغت البرلمان . وكان الانجليز يظاهرون الأحرار الدسـتوريين فى تلك المـواقف . فحاولوا استغلال موضوع « الموظفين الاقبـاط » ، لتعلو نغمتـه على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق فى « اضطهاد الموظفين الاقباط » ، وتذكر «عسى أن يتخذ الزعماء كالنحاس باشا وثروت باشا وعدلى باشا من التدابير مايجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعنى العدالة لا غير ..»(٦٩) . ولكن الموضوع كان قد خمد فى أيدى مثيريه ، كان الوفد قد ألقى عصاه على مشروع المعاهدة ، فصارت العصا حية تسعى تبتلع ما يعرضون . واعتذرت « صحيفة مصر » عن الحـديث عن التفرقة

الدينية تجنبا التشويش فى ظروف عرض مشروع المعاهدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول انه لا حيلة لمصر مع الانجليز الا استمالتهم الثقة بها (٧٠) . على أن ما يهم هنا ان « صحيفة مصر » بدات مع تصدع الائتلاف تهاجم الوفد بزعم ان سياسته تؤكد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والاقباط .. موقف يحتاج الى التفكير » ، فقال ان الوفد لم يحقق ايا مما رجا القبط منه ، ان الاقباط انخدعوا بالقول ان الوفديين مخلصون فى تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم انكشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة ، وان الوظائف الرئيسية التى أخلاها الانجليز بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفديون حكرا لغير الاقباط ، أو شغلها غير القبط دون ان يحرك الوفد ساكنا. وكان جهد الوفد ان يحارب كل من ينبه الى مواطن الضعف فى وحدة الأمة ، وخطة الوفد ازاء الاقباط « واضحة مكشوفة من الجبن انكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الانصاف القاؤها على عاتق الآخرين .. » ، وبرأ الأحرار الدستوريين مما يتهم به الوفديين لأنهم « ليسوا الا مقتفين لأثر الوفد خصوصا بعد أن صفق لهم الوفد تصفيقه المعروف فى البرلمان » ، وطالب الاقباط ان يفكروا فى موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون أن بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد الى الآن .. » ، فعلى القبط ان يبحثوا فى غير الوفد عن الانصاف، فان لم يجدوه فعليهم ان يتركوا السياسة كلها احزابا وبرلمانا (٧١) . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تمييز الاقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب الذى يؤيد مصالحها ، وتنتقل بين الأحزاب بحثا عن هذه المصالح الذاتية . والحاصل ان امتزاج القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثا عن مصالح القبط ، ولكنه كان بناء للجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة لهذه الجامعة المطالبة بالبناء الديمقراطى للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينعزل غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك ــ القطب السياسى الآخر ــ بقادر وفق ادعاءاته الدينية ان يستوعب الاقباط كاقباط ، ولا أن يكسب تأييد أى جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين فى ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقتراب الوفد من الحكم مرة اخرى ، كتب توفيق حنين يقول ان الاقباط كانوا من اول المنتصرين للحرية المضحين فى سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور نكبة عليهم ، اذ صاروا الى صفوف الغرباء ، وحرم عليهم الاستمتاع بما أورثه الاستقلال والبلاد عن المحتلين من مراكز ومناصب (٧٢) . ولم يجده ذلك قربا من الملك .

وبالنسبة للاحرار الدستوريين ، فقد سبقت الاشارة الى أن حكومتهم فى ١٩٢٨ ــ ١٩٢٩ كشفت عن تخليهم عن الديمقراطية والحكم النيابى الدستورى ، كما كشف سلوكهم فى تلك الآونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الذين يضربون به الوفد ، بدعوى أن الوفد حزب يسيطر عليه القبط

ويقوده لمصالحهم الذاتية المعادية لمصالح المسلمين . وقد كشفت « صحيفة مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الاحرار عما رأت فيه ظلما بالاقباط ، وارجعت السبب في ذلك الى انضمام القبط للحركة الوطنية . مما كان يثير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت أن مدير الاموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار أطاح بعدد من الموظفين الاقباط ومن المعاونين الماليين بمحافظة مصر ، وعين بدلا منهم عددا من الأقارب والمحاسيب ، وذكرت حالات أخرى من الابعاد والاكراه على الاستقالة أو الارغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة (٧٣) . وكان من الطبيعي لمن ظلمه حكم الأحرار ، أن يرجو رفع الحيف عنه من الوفد ، وأن يرجو في الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها (٧٤) . فان « الطائفة القبطية كلها تدين سياسيا بدين الوفد ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور واعوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد انه الخادم المخلص الامين للبلاد ، فينكرون ان مصر بأسرها وندية الا نفر قليل ، ولا ندرى لما اختصوا الاقباط بالانتقام، الكى يرفع الاقباط عقيرتهم بالشكوى وعندئذ يقال ان في البلاد حركة شقاق اساسها الدين .. » (٧٥) ، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حنين أن تؤتى أثرا بالنسبة للوفد أو بالنسبة للاقباط .

مدرسة الصيارفه :

ومما أثير بشأنه أمر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيارف . وهم جباة ضرائب الاراضى الزراعية المنتشرين في القرى ، ويتبعون الاقسام المالية بالمديريات والمحافظات . ويتبعون ادارة الاموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الأطيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه المهنه ايام دخول العرب مصر ، واستمروا كذلك ، واشتهروا بالبراعه في مهنتي الصرافة والدلالة (مساحة الاراضى) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء الى الابناء جيلا فجيل . شأن الصرافة والدلالة فى ذلك شأن الصنائع المختلفة فى مجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر أهملت مهنه الدلالة وفقدت كثيرا من اهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضي الزراعية الذى أجراه محمد على ، وبسبب ضبط الرى وتنظيمه والتحول الى الرى الدائم مما استقرت معه حدود الاراضي ومساحاتها ، ومما لم يعد يلزم معه القياس السنوى للأراضي واعادة ما طمسه الفيضان ورى الحياض من الحدود . أما مهنة الصيرفة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيدا ، لضبط النظام الضريبى من جهه ، ولما اوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصالحها المختلفة ، تحصيلا للرسوم المتنوعة ، واتخاذا لاجراءات الحجز واستئداء الديون العامة وحيازات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزمه ذلك كله فى نظام الادارة الحديث من احاطه بالقوانين واللوائح والمنشورات المنظمه لكل هذه الاعمال .

درج نظام تعيين الصيارفه على العادات القديمة ، اذ يتخصص لهذه المهنه من يتتلمذون على الصيارفه القدامى أعواما ، يساعدونهم فى اعمالهم ويتعرفون بالمولين وطرائق التحصيل . وغير ذلك مما يناط بالصراف من شئون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من ابناء الصيارفه او ذوى قرابتهم . ثم يحدد موعد للامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون ، ليعين من يفوز منهم فيما يخلو من أماكن وهكذا . وكانت هذه المزية تعوض الصيارفة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة اخرى ، فان الصراف بوصفه محصلا للمال تتطلب منه الحكومة ضمانا ماليا يغطى ما عسى ان يضيع عن اهمال او تلاعب او تبديد . وجرى النظام القديم فى هذا الشأن على أن بعضا من أهالى القريه واعيانها ذوى الثراء يضمنون الصراف . ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابه او تبعيه او صداقه . وكان من الطبيعى ان ينظر فى تعديل هذا النظام ليتمشى مع النظم الادارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية. ومن الطبيعى ان يواجه اى تعديل باعتراض من الصيارف ، نفورا من الحداثه وسخطا من تنظيم يقضى على احتكار المهنه وانتقالها من الآباء الى الابناء . وتكون معارضه التجديد فى هذا النطاق معارضه مهنيه لاتتعلق بأمر طائفى .

ولكن الذى حدث ان التجديد قد أحيط بما يمكن ان يفتح الذرائع الى معنى طائفى يستفاد منه . فيلحظ أولا أن غالبية القبط بين الصيارف أحاط هذه المهنة بنطاق طائفى ، حتى ان مظالم الصيارف وشكاياتهم من سوء أحوالهم المادية ومن قله مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطيه ، كما لو كانت المنبر « المختص » باثارة الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفه (٧٦) . ويلاحظ ثانيا ان التنظيم الجديد اجرى على يدى حكومة الأحرار الدستوريين فى ١٩٢٩ ، وفى وقت سلكت سياسة الأحرار فيه مسلك الادعاء الدينى تثيره ضد الوفد . فأنشأت مدرسة للمحصلين والصيارفه مدة الدراسة فيها سنه، ولا يعين صراف الا من خريجيها ، واشترطت فيمن يلتحق بتلك المدرسة ، ان يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الاول) أو شهادة الكفاءه للتعليم الاولى ، أو ما يماثلهما (٧٧) . وكان جواز الحاق خريجى مدرسة التعليم الاولى بمدرسة الصيارف — رغم انه لا صلة بين نوعى التأهيل — مما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك فى ضوء الادعاءات الدينيــة للاحرار الدستوريين وقتها ، على أن الحكومة قصدت اغلاق هذه المهنه فى وجه صبية الصيارف ، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم، وممن لم يحصلوا على مؤهل دراسى يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديده وفهم جواز الحاق خريجى مدرسة التعليم الاولى ، بأنه تشجيع للمسلمين وتضييق على القبط فى الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انشاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الاحرار ، اذ كان عزمهم ابان حكمهم أن يزيدوا انصارهم ومؤيديهم فى أجهزة

الحكومة، من كبار الموظفين وصغارهم . وهذا ما صنعوه فى تعيينات الوظائف الكبيره ، سيما فى الاقاليم كالمديريين والمحافظين ، وهى مراكز غالب رجالها من البوليس والادارة . ومنذ للملك وكبار الملاك نفوذ تقليدى بينهم . واذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية ممثلة فى الوفد . واذا كان للوفد طابعه الوطنى الجامع ، فقد كان من الطبيعى ان يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمى المدارس الالزامية فى القرى وغالبهم من المسلمين . والاحرار الدستوريون (بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك . والقريه هى مصدر ثروتهم ، وهى الاساس الاول لنفوذهم السياسى كافراد ، من جهة العصبية العائليه ومن جهة القوة الانتخابيه . ومن الطبيعى فى نطاق تلك العقليه ان تكسب مسألة الصيارف عندهم اهمية خاصة ، لان صراف القرية صلة اساسية بين مالك الارض الزراعية وبين الحكومة ، ويمكن ان يكون لعمل الصراف تأثير فى الموازين السياسية بالقرية ، ويمكن ان يمارس ضغطا سياسيا على صغار الملاك فيها، اذا كان ذا ولاء للكبار من رجال الدولة أو الملاك ، سيما فى عملية الانتخابات .. لذلك رأت حكومة الاحرار « أن يكون الصيارف آلات حزبية فى أيدى المديرين ورسلا للتفاهم بين الحكام والمحكومين » (٧٨) . واذ كانت وزارة الوفد فى ١٩٢٤ قد نقلت تبعية الصيرفيات من المديريات الى وزارة المالية وهى الجهة المركزية . فقد رأى الأحرار أن يعيدوا تبعيتها الى المديريات والمحافظات ، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين ومأمورى الاقسام من حيث الجزاءات والوقف والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الأموال المقررة ، ليكونوا عونا للحكومة فى محاربة الوفد والوفديين (٧٩) . وصحب ذلك خلخلة الأوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية (٨٠) .

لذلك ما ان سقطت حكومة الاحرار ، حتى رفع الصيارفه شكاواهم يقذفون عهد الاحرار باضطهاد الاقباط ، بما اتخذ ذلك العهد من اعمال تعسفيه معهم ، وبما انشأه من مدرسة للصيارف ، ويكشفون عما اتخذه مدير الأموال المقررة المؤيد من الأحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطالبون البرلمان الوفدى الجديد بالغاء مدرسة الصيارف عند نظرة ميزانية وزارة الماليه (٨١). وكان طلب الغاء تلك المدرسة يجاوز ما أثير عن مساسه بالاقباط، يجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وأن « فن الصيارفه لا يعرفه غير ابناء الصيارفه واقاربهم لانه صار مهنه خاصة لا تعرف الا بالمزاولة والتلقين .. » (٨٢) . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارفه ، وانما اعادت فى اوائل ١٩٣٠ تبعية الصيارف الى وزارة الماليه باعتبار أنهم ليسوا عمالا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستغل الاحرار

ذلك فى الهجوم على الوفد ، وردوا هذا الاجراء من جانبه الى اسباب طائفيه تتحصل فى كون مكرم عبيد هو وزير الماليه ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوفد يصدر عن بواعث قبطيه . وكان وضع المسأله على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفة مصر » على صياغة الامر صياغة طائفيه ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الامر هو الخصومه السياسيه ضد الوفد ، من حيث اهدافه الوطنيــة الديمقراطية العــامة ، ولا يتعلق فى صحيحة بالتفريق الطائفى (٨٢) . وقد نسب خصوم الوفد اليه فى ١٩٣٧ ، ازماعه منع الطلبة الازهريين من دخول مدرســة الصيارفة او الغاءها اصلا والعودة للنظام القديم . واثير ذلك فى سياق الهجمه السياسية العنيفة على الوفد وقتها رغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٣ مكرر) .

التعليم :

ومن أهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط فى مدارس الحكومة ، والمدارس التى تشرف عليها مجالس المديريات ... ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليــم الديانة المسيحيــة للتلاميذ الأقباط أيام كان مستر دانلوب أو يعقوب أرتين يشرف كل منهما على التعليم المصرى . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لأبنائهم . اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجيبا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف فى ١٩٠٧ ، قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد ان يكون الاقباط وهم شركاؤنا فى البلاد عالمين بمبادىء عقائدهم متمســكين بقواعد دينهم ، فان الذى لادين له لا اســاس ولا وقــاء له .. » (٨٤) . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المســيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الاقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الانجيل على التلاميذ الاقباط فى المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذا الا المدارس التى يقل عدد الاقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، واضيف منهج تعليم مبادىء المسيحية فى مدرسة المعلمين العليا ، ليســتطيع الاقبــاط من خريجى هذه المدرسة تعليمها ايــا كان تخصصــهم . واستمر العمــل كذلك حتى أواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما الغيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية (٨٥) ، ولكن بقى تدريسـها قائمــا بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر امكانيات التدريس . وفى أواخر مايو ١٩٢٨ فى عهد حكومة الائتلاف ، صــدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥ ، ٢٦ لسنة ١٩٢٨) ، فجريا على سابق نظامهما من أن تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عــامه (اسلاما او مســيحية) ، دون ان يؤدى امتحان النجاح او النقل فيها ، مع التوصية بإجراء مسابقات فى الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجــوائز على المتفوقين فيــه (٨٦) . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة الســعديين قانونان بديلان (رقما ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩) ، وسارا فى تدريس الدين على النمط

ذاته (٨٧) . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم ديانته تعلما لا يؤدى عنه امتحان، وان جرت بشأنه المسابقات والحوافز الرمزية .

والحاصل أن لم تثر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تثر المشكلة اساسا الا فى مجال التعليم الاولى الالزامى . وقد بدأ التفكير فى نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، اذ شكلت لجنة لهذا الغرض برياسة عدلى يكن وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على اعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الاولى وايجاد المدارس الكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الاناث . ثم أثير الموضوع نفسه من جديد فى عام ١٩٢٥ ، عندما اعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الالزامى فى عهد وزارة احمد زيور ، على اساس تعميم هذا التعليم فى مدى عشر سنوات ، بنفقة تصل الى مليونين ونصف من الجنيهات ، على ان يتقاسم الاشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديريات والمجالس البلديه والمحلية (٨٨) . وظهرت المدارس الاولية اولا بنشاط من مجالس المديريات والمحافظات . وكانت تضم المسلمين والاقباط معا. كما كانت مجالس المديريات تنشىء مدارس ابتدائية فى نطاق اقاليمها . والذى حدث ان بعضا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الاسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين . وفى الفترة التى اثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بادارة الاموال المقرر سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شنوده المنقبادى صاحب الصحيفه ، وتوفيق حنين ، يثيران مسألة تعليم المسيحية للتلاميذ القبط فى المدارس الاولية عامة ، وفى المدارس الابتدائية التى تشرف عليها مجالس المديريات .. (٨٩) . ونشرت رسالة تحمل اسماء اثنين واربعين من اقباط بلده « القبلى قمولا » بمديرية قنا ، تذكر ان مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الاسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر ان مديريات اخرى تتبع النهج ذاته وان اثير الظن بذلك . وحاول توفيق حنين أن يقنع الحكومة بالاهمية السياسية لتعليم الدين، باعتباره الامان الوحيد لمصر «من خطر البولشفيه» ، وباعتبار ان هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم اقلية فى حساب عدد السكان : « فكم من فرد قام بثورة فكرية فى امة فقلب شكل الحياه (فيها) وقى غيرها رأسا على عقب . فاذا انت تركت الناشئة فى مليون مصرى تشب بلا دين غرست بعملك بذور الفوضى .. » ، وذكر انه ان تمسكت مجالس المديريات بهذه السياسة ، فلن يكون امام الاقباط الا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهى محدودة ، او الالتحاق بالمدارس الاهلية، وهنا يجب على تلك المجالس أن تعين المدارس الاهلية وتمدها بالمال تحقيقا للمساواة : وأبدى العجب من مدرسة « قبلى قمولا » بالذات ، والتى أسسها اولا القمص اقلاديوس سعد ، فاذا بتدريس الديانه المسيحية يمنع فيها بعد اشراف مجلس المديريه عليها (٩٠) .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقي الملكية سنة ١٩٣٠ . عمل صدقي ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الالزامي ، وصدر في عهد صدقي القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيه ١٩٣٣ بالتعليم الاولى . جعل التعليم الاولى الزاميا يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة ، ويكون اجباريا يعاقب مخالفها (الاب) بالغرامه ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسع التي ترسمها الدولة طبقا للامكانيات المادية المتاحة . ورغم الالزام للمصريين كافة ، مسلمين واقباطا ، فقد اكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقه بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة (اسلامه أو مسيحيه) مادة من مواد الدراسة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الاسلامية وحدها ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرط لها مواعيد معينة ، وانشأ فرقا لتحفيظ القرآن وتجويده في غير اوقات الدراسة ، ثم نص « والاطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدروس » (٩١) . واطرد في السنين التالية التوسع في مناطق تنفيذ القانون ، سيما في السنوات من ١٩٣٥ الى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الالزامي في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٣٤١٤ بمدارس مجالس المديريات (٩٢) . واذا كان اتساع نطاق التعليم الالزامي يعني تنمية لوجه من وجوه الاصلاح الاجتماعي الهامة ، فان هذا الفارق في التعليم الديني بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشاكل التفريق الديني ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الالزامي فيتسع للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة الزامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار* .

هذا وسترد الاشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة المعلمين الاولية ، وانه في وزارة اسماعيل صدقي ومشيخة الظواهري اتجذبت تلك المدارس للازهر على نحو أو آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل او آخر في نطاق « الدومين » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الاسلامية . ولعل ذلك كان من اسباب صياغة التعليم الاولى الالزامي بهذه الصياغة

---

* مثال لبعض الكتابات التي علق بها اقباط على هذا الأمر ، ما كتبه من يسمى اسكندر عبد القدوس في الصحف « نصيحتي هي النهوض والاتفاق مع وزارة المعارف في تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التي بها عدد من أولاد الاقباط، ولا يخفى على حضراتكم أن المدارس الالزامية الموجودة بالبلاد نزعتها اسلامية ، أعني نصف التعليم اليومي أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة اسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم . فهل بعد ذلك يضيعون أولادكم ومستقبلهم . اسرعوا وانهضوا لمقاومة هذا المشروع وفكروا في أولادنا .. أيها الشعب الناهض انهض وقم وقد آثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس والمكاتب الالزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية ، التي حافظنا عليها قرونا وتحملنا المضايقات والاضطهاد . حتى القتل وسفك الدماء في المحافظة على هذا الايمان القديم .. » (نقلا عن صحيفة الضياء ، ٦ ديسمبر ١٩٣٦) .

الدينية الاسلامية وحدها . وايا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع . ان رأى الاقباط التعليم الالزامى يقتصر على الاكثرية دونهم ، مادام يمنع أبناءهم من تعلم مبادىء دينهم في تلك المرحلة من السن ، التي يؤدي تعليم الدين فيها أهم آثاره التربوية . وطالبوا بالاخذ باسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادىء دينه الذي يتعبد به ، وان كونهم اقلية لا يبرر حرماتهم من تعلم دينهم ، مادامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع : من حيث الالتزام بالتعليم واداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات (٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب ان انصرف كثير من القبط عن ارسال ابنائهم الى المدارس الالزامية ، وبدأوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى فى اكتوبر ١٩٣٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر ، ولادخال مادتى تاريخ الكنيسة واللغة القبطيةفى مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية فى مناهج المدارس الالزامية بالنسبة التلاميذ المسيحيين (٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الالزامى ، فلما بلغت المدارس الالزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة فى ١٩٣٧ ، اصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية فى اواخر هذا العام ، بيانا عن مساهمته فى التعليم الالزامى وانشاء مدارس لابناء الاقباط فى جميع انحاء البلاد ، وظهرت المطالبة بان تستعين وزارة المعارف بخريجي المدرسة الاكليريكية فى تدريس الديانة المسيحية فى المدارس ، وان تعاون الحكومة الاقباط فى سعيهم لا نشاء المدارس الخاصة بهم (٩٥) .

ويظهر من ذلك أن آثار قانون التعليم الالزامى لم تقف عند حد استياء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم فى المدارس الالزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة فى التعليم ، بانعزال جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية ابناء الشعب فى تلقى مناهج التعليم المدنية نفسها ، وما يرسبه ذلك فى تعميق الشعور بالانعزال والغربة وعدم المساواة ، واشاعة الاحساس بقيام رابطة اجتماعية اساسها الدين بين الاقلية ، اى تعميق الشعور الطائفى . ولم تقف الآثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشرود ، اثارت كثيرا من السخط والحرج ، اذ كان قانون التعليم الالزامى يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الالزاميه والاعوقب بعقوبة الغرامه ، فلما نشطت الجمعيات القبطيه فى انشاء المدارس الاهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الالزامى ، كان قانون الالزام يمتد بعقوبته الى الآباء بسبب تخلف أبنائهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائيا، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس اصول دينهم ، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين

الاسلامي حتى في المواد المدنيه ، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية (٩٦) .

بهذا صار التعليم الحر شبه ضروره دينيه للاقباط . والتعليم الحر هو التعليم في المدارس الاهليه غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديريات : مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر في جوهره وحسب الغالبية من مدراسه تعليم مدني ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لايميزه عنها الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين : وباستثناء المدارس التي انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحره تنشأ في الاساس بسبب ان المدارس الحكومية اقل من ان تستجيب لطلب الراغبين في التعليم جميعا : وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زيادة الاقبال على التعليم فاقت الزيادة في المدارس الحكومية ، ولان مصروفات المدارس الحرة كانت اقل مما تتقاضاه المدارس الحكومية من مصروفات ورسوم (٩٧) . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضا منها نشأ بهدف الربح، وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والتعليميه كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالمباني والفصول ، ومن جهه كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتأهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص اعانات لتلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية أن تخضع المدرسة الحرة لاشراف الوزارة ، تفتيشا على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفي عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ في ٢٨ يونيه ١٩٣٤ بالتعليم الحر ، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط للترخيص بفتح اية مدرسة حرة شروطا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والاماكن الضارة بالصحة او الخطرة على الاخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر في النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المواد ٢ و ٣ من القانون) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش الوزاره واشرافها على التعليم . ومن الطبيعي ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحرة ، ومنها ما انشأته الجمعيات القبطية والمطرانيات ، سيما أن ما نشأ من تلك المدارس في القرى والاقاليم ، تعويضا عن المدارس الالزامية ، انما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفي للحصول على المباني الملائمه ، وقد لا تكون كافيه لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوي الخبرة والتأهيل ، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات. واستشعر القائمون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليست المشكلة هنا موقف المدارس الحرة من الخضوع لا شراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا في هذا النوع من المدارس الذي نشأ عن رغبة من القبط لتلقين

أصول دياناتهم لأبنائهم، بسبب تخلى المدارس الالزامية عن هذه المهمة ، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو أنه ما كان يقوم لولا الخطة التى استنها التعليم الالزامى . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قيودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدى بها الى الافلاس . وفتح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ واهمال الرقابة والتعسف فى استعمال سلطة تعطيل المدارس (٩٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد فى ١٩٣٦ ، فى تلافى بعض هذه المثالب ، اذ بدأت فى احصاء المسيحيين بمدارسها الاولية ، لتعيين من يعلم الدين المسيحى فى كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لايبدو ان هذا الاجراء اذن له بالتمام (٩٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تمام هذا الاجراء ، ان الوفد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية فى الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجىء الاشارة اليها فى مناسبتها . وقد قيل أن ازماع وزارة الوفد تعليم المسيحية للمسيحيين فى التعليم الأولى ، الذى ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته الكامله « لهو اجازة لتعليم « الكفر » رسميا فى هذا الوسط الاسلامى « ثم هو يفترس عقائد الاطفال وميراثهم الدينى افتراسا» (٩٩ مكررا) . كما هوجم الوفد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا فى توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحاباة المدارس القبطية (١٠٠) . ومن ذلك ماأثير بشأن الاعانة التى منحت لكلية الاقباط بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى فى ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدى توفيق نسيم وعلى ماهر ، ورغم ان هذه الكلية تتعلم فيها القبط والمسلمون جميعا، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل (١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفدى فى سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الاسلامية (١٠٢) . ولكن استغل هذا الامر فى سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومة وعلى راسهم السرأى .

وشارك فى هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمون . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسالة التعليم الدينى لم تكن محض سلاح وجهوه ضد الوفد فى عراك الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مبدئيا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنبا الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا فى صحيفة « الاخوان المسلمون » خمس مقالات نشرت فى اعداد متتابعة فى يوليو ١٩٣٥ بعنوان « فى مناهج التعليم » :

انتقد خلو المدارس من التعليم الديني الاسلامي الا كمادة اضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الاسلامي وباللغة العربية التي طغت عليها اللغات الاجنبية .
وتركز طلب الاخوان في عريضة دعوا اهالي كل مركز وبلدة في مصر الى توجيهها للملك ورجال الدولة ، تطالب بجعل القرآن والديانة الاسلامية مادة اساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجاب لهذه الدعوة بعض من اعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان الملكي وكبير الأمناء بالسراى والامير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الأزهر ووزير المعارف. وكان رايهم ان تدريس الديانة الاسلامية لا يمتد طبعا الى التلاميذ غير المسلمين ، فلا اكراه في الدين ، ولا يلزم غير المسلم بالامتحان في هذه المادة (١٠٣) . وفي ١٩٣٨ وجه مكتب الارشاد مذكرة الى كل من شيخ الازهر ووزير المعارف ، ورد بها ان توحيد نظامي التعليم الديني والمدني في المدارس الابتدائية والثانوية يتعين الا يكون على حساب الصبغة الاسلامية التي اتصفت بها المعاهد الازهرية والدينية ، ويتعين أن تمتد هذه الصبغة الى المدارس المدنية . كما طالب الشيخ البنا في مذكرة وجهها الى رئيس الوزراء ، بتوحيد مناهج التعليم والتركيز على التاريخ الاسلامي والقومي والسيرة النبوية والتربية الوطنية وصبغها كلها بروح الاسلام . وقدم مشروع قانون الى البرلمان لتدريس العلوم الدينية بصورة اساسية (١٠٤) . وادى هذا الضغط الى ان وافقت لجنة المعارف بمجلس النواب على جعل التعليم الديني مادة اساسية في المدارس (١٠٥) . ولكن الامر وقف عند هذا الحد .

واذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه بأوضاع الأقلية الدينية في مصر ، فان ما يستوجب النظر هو موقف الاخوان المسلمين الذي بدا معارضا لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس ، اذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في المدارس الاولية ، نوعا من النشاط التبشيري ينطوى على خطر داهم للاسلام ، « في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية » واسموه تعليما للكفر وان « الخطر هائل ، والامر جد ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق » (١٠٦) . وذلك رغم ان تعليم ذى دين اصول ديانته لا يمت الى التبشير بسبب قريب او بعيد . على ان موقف الجماعه هذا قد وجد صداه في مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم تدريس المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط في هذه المقاومة (١٠٧) .

واثيرت نقطة تبدو ثانوية ، ولكنها شغلت من الاهمية موضعا دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الامر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات في المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . اذ قيل بصدور منشور من الوزارة يوجب اداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية

البنات القبطية بالعباسية ؛ وأبدى البطريرك نوع اعتراض على عدم استثناء الاقباط فى هذه المسألة ، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعذر معه امتحانهم فيما لم يدرسوه . واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة كموضوع للاثارة والتهيج (١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بأن تكون النصوص الدينية الاسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها . وكتب فخرى اسعد فى صحيفة مدير الفتاة «الضياء» ، «نحن أقلية فى بلد اسلامية ... ليس هناك من شك فى أننا يجب أن نحتفظ بتقاليدنا الدينية (القبطية) . ولكن يجب مع ذلك ان تكون فى حيز المعقول . هل بانقسامنا مع اخواننا المسلمين نجنى فائدة ... » ثم طالب بالاتحاد والتآخى لصالح الجانبين (١٠٩) .

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، اسوة بتعليم المسلمين أسلامهم ، بقيت قائمة . وقد وجد لها صدى واضح فى انتخابات المجلس الملى لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين بنود البرامج التى تقدم بها المرشحون للانتخابات ، السعى لتعليم الدين المسيحى بالمدارس الحكومية والأهليه وبالمدارس الالزامية ، مع تعيين وعاظ مسيحيين للقيام بارشاد المرضى والمسجونين المسيحيين ، اسوة بزملائهم من المسلمين .

احداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهى فيما يبدو لا تشكل قضايا او مشاكل اساسية ، وانما تتعلق باحداث تظهر وتختفى . وصلتها بموضوع هذا الفصل ، انها تتعلق بنشاط الادارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الاحداث على مدى سنين طويلة ، انما التقطت نماذجها فيما امكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ . والملاحظ إنه كانت تظهر على عهد دستور صدقى ، اشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب فى أحد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون ان يجد اصحاب الدم والمال اية عناية فى ضبط المعتدين » .. ويظهر من سياق الرواية ان ليست التفرقة الدينية هى مصدر الاعتداءات ، وان ذلك مما يجرى كثيرا فى الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذى اثير يتعلق بتقاعس رجال البوليس والادارة فى تحقيق التهم وكشف المجرمين ، واشير الى اعتداء « رجال البوليس على المصلين فى كنيستهم وهم يصلون وجروا بعضهم جرا الى النقطة على مسيره اميال .. » (١١٠) . وانتقدت اجهزة الاداره فى مركز الاقصر عن تقصيرها وتعمدها « التفريق بين ابناء الامة وبذر بذور الشقاق بينهم .. » ، وان الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والازدراء ولمسوا ما فيها من خطر على الامن « لا يتفق مع وظيفة الاداره وواجبات افرادها .. » (١١١) . وفى ١٩٣٦ اشير الى اضطراب الامن وانتشار « زوج

الرجعية » فى بعض مراكز الاقاليم ، وان مسلك بعض الموظفين يتنافى مع روح الانسانية التى لا تعرف دينا ولا مذهبا ، وقيل ذلك بمناسبة منع بوليس جرجا عرض فيلم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيرا فى غالب مدن مصر . وقيل ان مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنيا الا اذا كان مسلما ، واوصى بوجوب التدقيق فى اختيار رجال البوليس والاداره (١١٢). كما أشير الى اختلال الأمن فى مركز الاقصر وانتشار ــ الاعتداءات فى الطرق العامة ، حتى بلغ الامر ضرب أحد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال البولس فى تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى احد المستأجرين على مؤجره القبطى بالضرب ، وحكيت قصة اعتداء بعض « الرعاع » فى فرشوط على قبطى وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الاقباط الارثوذكس فى البلدة على ذلك . ولم يشر فى تلك الاحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط (١١٣) .

وفى ١٢ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التى يصدرها القمص سرجيوس ، عما أسمته حادث اخميم ، اذ كانت الحكومة فى ١٨٩٨ منحت اقباط اخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة أرض لتكون جبانة ، ثم منحتهم فى ١٩٠٠ قطعة اخرى ، واقيم سياج عليها تهدم فى ١٩٢٢ ، فلما شرع فى اعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الارض لاحد اوقاف المسلمين ، واستمر النزاع فى هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهاتر الخصومات (١١٤) . وفى فبراير ١٩٣٨ اثير ان جمعا من أسرة عمدة « جهينة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الاقباط الارثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الاقباط ونهبوا أمتعة الكنيسة وأوانيها . وبعد يومين صححت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن اسقف أبو تيج ، اذ ظهر أصل الموضوع ان ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيستان للاقباط وواحدة للكاثوليك وأخرى للانجليين .. الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم القس يس جبرائيل الذى لم يقبله باقى الكهنة شريكا لهم فى اى من الكنيستين ، فاتخذ من منزله كنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكاوى عن الشروع فى بناء كنيسة بغير ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقف البناء ، فقدم القس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط ، وأظهر تحقيق البوليس ان أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القس وبين القمص اقلاديوس وغيره (١١٥). واثير على نطاق ضيق ــ فيما أمكن تتبعه من شواهد ــ ما يتعلق باشهار شاب قبطى لاسلامه ، والمطالبة بمراعاة الدقة فى عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث اخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بأن يكون للاقباط نصيب فى برامج الاذاعة اللاسلكية ، باذاعة الالحان القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد (١١٦) .

وفى ١٩٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان « فرق تسد .. الوحدة الوطنية والاخلاق القومية » ، جمع فيه حوادث ونصوص مقالات عن كل ما رأى انه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والاقباط . وصدر الكتاب بمقدمة لسلامه موسى ، أوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانه ، وأوصى المسلمين بقراءته وحفظه فى الذاكرة ، وذكر ان الاحتلال الانجليزى هو من أيد قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والمأمورين ونظار المدارس ومعلمى اللغة العربية ، حتى تقوم الحزازات بين عنصرى الأمة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هى من استبقى هذه التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، لأن مصالحها واهدافها كانت تتفق مع مصالح الاستعمار وأهدافه ، وانه لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستورى ازالة هذه الفوارق ، واشار الى انه فى فترات التسلط الديكتاتورى صدرت قوانين تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الالزامى ، وحرمان القبط من وظائف المعلمين بهذه المدارس ، وهى ٣٥ الف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيارف ، ووظائف تدريس اللغة العربية التى صارت وقفا على المسلمين رغم انه لا ارتباط بين الدين واللغة .

أما الكتاب ذاته فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير الوزارات الوفدية فى دعم الوحدة الوطنية بالاعمال الايجابية ، والى وجود الحكومات غير الوفدية فى أغلب الاحيان ، وهى حكومات غير دستورية عملت على ارضاء الاكثرية باثارة النزاع الدينى لتحويل الانظار عن أعمالها السياسية ، والى تفشى الاغراض الشخصية والمحسوبية بحيث لم يجد بعض الرؤساء الا العاطفة الدينية يستغلونها لاشباع اغراضهم الشخصية ، والى قيام جماعة الاخوان المسلمين وما تتخذه دستورا لها من سياسة عدائية سافرة للاديان الأخرى. ثم عرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة فى كل وزارة ، منها فى وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار ، وتطبيق قانون التعليم الحر مما أدى الى غلق بعض المدارس أو حرمانها من الاعانات ، كالمدرسة الانجيلية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالزقازيق والفرنسكان بأسيوط ، والتقصير فى تعليم الديانة للتلاميذ المسيحيين ، وتعليم الدين الاسلامى لهم من خلال مادتى اللغة العربية والتاريخ ، ومنها انه لم يتول قبطى فى الجامعة منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة . وتفشى المحسوبية فى كلية الطب تعيينا للاقارب من خلال اثارة النعرة الدينية ، والتضييق على القبط فى البعثات التعليمية للخارج . وفى وزارة العدل حيث يشكل الاقباط الغالبية بين موظفيها . وفى وزارة الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف حوادث وحالات فردية ، استدل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحريم عرض الأفلام الدينية وعدم اذاعة الصلوات المسيحية . ثم تكلم عن بناء الكنائس .

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس ، انه أيام تبعية مصر للدولة العثمانية صدر خط همايونى فى فبراير ١٨٥٦ ، يوجب أن يكون انشاء الكنائس بموجب ترخيص يصدر من الدولة . وبقى الخط الهمايونى نافذا بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقا للنص الذى أدخله الملك فيه والذى يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية فى الشئون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها (المادة ١٦٧) . وفى عهد العمل بدستور صدقى أصدرت وزارة الداخليه قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص ببناء الكنائس وصدور هذه التراخيص ، ووضع شروطا عشرة لذلك منها ما يتعلق بملكية الارض التى تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء فى بيئة ملائمة ، والا يكون موقعه سببا للاحتكاك بين الطوائف (١١٧) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والادارة سلطة هامة فى تقرير بناء دور العبادة والاشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع اقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس اذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بانشاء الكنيسة ، ومضى الأمر على هذه الوتيرة، فلا يجوز بناء كنيسة الا بترخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز اقامة الشعائر الدينية فى مكان غير الكنيسة المرخص بها (١١٨) . مما أثار السخط فى هذا الشأن . وفى ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق السنهورى رئيس مجلس الدولة حكما هاما كان من شأنه أن يخفف كثيرا من هذا القيد ، أصدره معتمدا على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية فى اقامة الشعائر الدينية ، اذ فرق بين الاجتماع فى مكان ما للصلاة ، وهو اجتماع دينى محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، مادام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص الى ملك عام مخصص للعبادة ، اذ يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط الهمايونى. وعلى وفق تلك التفرقة قضى الغاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف اقامة الشعائر الدينيه والاجتماعات الدينية فى مكان خصصه مالكه لذلك (١١٩) . على أن هذا القيد استمر من أسباب اثارة السخط بين جماهير من القبط .

من عوامل التفرقة :

لما أثير الحديث عن اضطهاد الموظفين الاقباط فى ١٩٢٨ ، كتب محام من بنى سويف . « ٣٠٠٠ — هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والصغرى الحرة من الاقباط ، أن الشعب يميز بين مسلم وقبطى ، وهل حدثه طبيب أو محام .. بأن المسلمين قاطعوا الاقباط — لا سمح الله — أو فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين . ٤ — ما الذى يعلمه حضرته من عامة الشعب فى علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين اخوانهم المسلمين، وهل اشتم من احد وجود أثر ولو ضئيل للنعرة الدينية . الا ان شيئا مما

أسائل عنه لم يقع مطلقا ولازال الشعب المصرى كتلة واحدة ... » (١٩٢٠)
ولا يعلم ان ثاتبا آخر عرج الى هذه النواحى من النشاط الاجتماعى العام ، ولعل السبب أنها لم تكن محلا لانكار ، ومن ثم لم تصيرمحلا لاثبات. والحاصل انه لا تلاحظ تفرقة دينية فى أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية بين الاهالى . ولم يمكن التقاط مشكلة أثيرت أو حادث ورد ، فى هذا الجانب من «العلاقات الاهلية» أى العلاقات الفردية والجماعية فى غير المجال الوظيفى والحكومى . وقد ظهر عن قبـــل أن ما ذكرته « صحيفة مصر » عن حـوادث الاعتداءات فى واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، انما ذكرته لا من حيث كونه يحمل معنى الكراهية او الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشـاط أجهزة الادارة واهمالها تحقيق الحادث . ولا يعرف تقـاطع مصـدره الدين الا فى العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم فى الديانتين . ولا يكاد يعرف فى مجال انشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، الا بالنسبة للجمعيات الدينية . وفى المدارس التى انشأتها الجمعيات القبطية لم يكن فى الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل فى المعاهد الدينية للجانبين . وفى المجال الاقتصادى لا يعرف ان أرباب عمل رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم فى الدين ، ولا أن تجارا ومنتجين أو مستهلكين تقاطعوا فى التعامل لهذا السبب ، ولا أن حرفيين أو مهنيين انحصر تعاملهم مع عملاء من دينهم ، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين . كما لا يعرف أن تمييزا اقتصاديا سببه الدين ظهر فى التعامل ، ولا ان تفرقة فى الأجور تمت أساسها الدين. ولا ان تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجـــار أو صناع ميز بين أعضائه أو جمهوره على أساس من الدين وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الاقليات فى مجتمعـات عديدة ، مما يولد مشاعر جماهيرية من الازدراء او الكراهية المتبادلة ، ومما يتخذ شكل المقاطعة فى التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم وعربات النقل وأحياء السكنى ، أو يولد تمييزا اقتصاديا فى الأجور والخدمات وغيرها .

وينبغى التنبيه الى أن ثمة احتمالا غير مستـبعد ، بأن تكون حالة من حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الاسرية ، سيما فى بعض نواحى الصعيد . ولكن ما يراد قوله هنا ، انه لم يمكن التقاط أمر كهذا من الشواهد المتاحة ، وانه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا شغل رأيا عاما أو جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة فى الأساس على الادارة الحكومية ، من حيث التمييز فى بعض الوظائف ، ومن حيث النشاط الحكومى فى بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص الكنائس . وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم ان للادارة الحكومية أهميتها البالغة ، تكوينا ونشاطا ، وأن هذه الأهمية تزداد وضوحا وأثرا فى مصر ، والتـوظف فى مصر هـو المجـال الرئيسى لعمـاله المتعلمين

المهنيين، والادارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها اثرها الكبير في مجالي الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام المركز بمسألة التوظف . والمقصود فقط هو تحديد وايضاح النطاق الفعلي لما يثور بشأنه امر التفرقة ، من غير أن يتداخل أو يطغى على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعي المتعددة . والمقصود ايضا استخلاص النتيجة التي يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تتعامل الجماهير افرادا وجماعات مع بعضهم البعض في مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي لا تكاد تثور مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر ان هذه الثورة لم تنشيء الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتشافا وخلصتها من الشوائب . وهذا ايضا مما ساعد الوفد بنشاطه السياسي الواعي في أن يخلص معاركه الانتخابية وهيئاته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك أن يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه في هذا النشاط اكثر حسما مما نجح فيه في تخليص الادارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا في مجال شعبي خالص . ويمكن القول عن نظمنا السياسية ومؤسساتها عبر التاريخ الحديث ، أنه حيث كان للمبادرة الشعبية اثرها الفعال في نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعي العام ، انتفى التفريق أو كاد ، ولو استدعى جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا . وحيث كان لمبادرات الادارة — الحكومية أثرها الحاسم أو هيمنتها الواسعة ، التوى بالسالكين السبيل .

ومن اهم مصادر التفرقة في الادارة الحكومية ، سلطة السراى وخاصة على الجيش والبوليس ، واثرها البعيد في وظائف الادارة العليا. وهي سلطة تفسر وجود التفرقة في هذه المجالات . أما سبب انتهاج السراى هذه السياسة ، فمنه ان الاسرة المالكة المصرية ذات اصول تركية ، وهي تنتمي اجتماعيا في مصر الى فئة ارستقراطية من الوافدين المتمصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الديني الاسلامي باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان في النطاق الشرعي للدولة العثمانية ، التي قامت شرعيتها السياسية على اساس فكرة الخلافة الاسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للاسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد الى هذا المفهوم . هذا فضلا عما سبقت الاشارة اليه من أن السراى لا تجد سندا شرعيا للحكم الفردي المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت في القرون الوسطى ، والدين ليس دينا عاما مجردا ، وهي لاتستخدم دعما لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة، انما تركز على دين الأكثرية ودينها ، وبغير ما ترى السراى أنه رباط ديني ، تفقد ايا من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، مادامت عقائد الجماهير السياسية صارت الى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراى وتجحدها . واذ نشأ الوفد يناوىء سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة

الوطنية ، فقد صار من الطبيعي ان يحاول الملك هدم هذه الجامعة التى اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . وبقدر ما كان تملك من سلطان على اداة الحكم ، بقدر ما وجدت التفرقه الدينيه لدعم نفوذه وضرب الوفد . وكان مسلك السراى فى التمييز ضد القبط ، سلاحا سياسيا صرفا ، لم يصدر عن وازع الدين ذاته أو ورع فى مآزره الاخوة الاسلاميه ، فقد عرفت السراى قدرا غير قليل من الموظفين الاجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفوة خلصاء الملك فى غير الديوان الملكي .

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه ، ما أسفرت عنه عملية من التطور التاريخيه لم تحتمل ، فى مؤسسات الدوله ، فلم تكن المؤسسات القديمه باقية كلها ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة أن التطور فى مصر فى بعض المجالات أسفر عن ازدواج فى المؤسسات فلم تطور المؤسسات التقليدية لتصير جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديم وترك للزمن وللتدرج أن يغذى الجديد النامى وأن يضمحل معه القديم . فظل المجتمع يفرز القديم والجديد جنبا الى جنب يتصارعان ويتشابكان ، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل فى القضاء والتعليم ، واليه اساسا ترتد أسباب التفرقة فى هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلا من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين ، ورأى فى ذلك خلطا بين الدين واللغة ، ورأى فى هذا الخلط خطرا على المفهوم القومى . ولكن يظهر ان المسألة لم تكن ناشئة عن عوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، انما نشأت فى الأساس عن الصراع حول مجالات التوظف بالنسبة لخريجى المعاهد الدينية على ما سترد الاشارة فى فصل لاحق .

ومن مصادر التفرقة ايضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، فى ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية عنه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلفت الاشارة فى بدايات هذا الفصل . واذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية ــ فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الاقباط كالصيارف ، واخرى كان للاقباط فيها الغلبة كمصلحتى البريد والسكة الحديد . وكان جهد بناة الديمقراطية وبناة الادارة الحكومية الحديثة ، الا يؤثر الدين فى شروط الاختيار فى كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية او المهنية . وقد ترد الاشارة الى التنافس والتباغض الذى شب بين دار العلوم وكلية اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلغت بينهم مبلغ التظاهر والاضراب ، فلم يكن الدين ولا التمييز الدينى هو الأساس ، وبالمثل تلحظ المقاومة فى مجال الصيرفة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر . كل ذلك نشأ لأسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصور

ان يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل . وإذا كان عرف تمييز جد محدود ضد القبط فى بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح القبط ومطالبهم . وهى حساسية بلغت أحيانا حد الافراط فى تأويل الاحداث تأويلا طائفيا بغير مستند ظاهر من منطق او واقع ، وذلك على ما يلحظ فى بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما ركزه كتاب « فرق تسد » (٥٥).

المراجع

(١) — Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, p. 333-336, 342-345.

(٢) — From Max Weber, Essays in Sociology, edited by H.H. Gerth, C. Wright Mills, p. 196-339.

(٣) — W. Hardy Wickwar, Modernization of Administration in the Near East, p. 138-139.

(٤) — Morroe Berger, Bureaucracy and Society in Modern Egypt, p. 126.. etc.

(٥) نقلا عن M. Berger المرجع السابق P. 9.

(٦) M. Burger, op. cit., p. 16-18.

(٧) M. Berger, op. cit., p. 16-18. 114-118.

(٨) M. Berger, op. cit., p. 37-47.

(٩) M. Berger, op. cit., p. 58-59.

(١٠) M. Berger, op. cit., p. 147-148.

(١١) M. Berger, op. cit., p. 124-128

(١٢) M. Berger, op. cit., p. 85,

(١٣) M. Berger, op. cit., p 59, 114-115. 124.

(١٤) على هامش السياسة • الدكتور حافظ عفيفي ص ١٢٤ ، ١٢٧ •

(١٥) مبادىء فى السياسة المصرية • محمد على علوبة ص ١٣٤ ١٤١ • ١٤٣ ـ ١٤٤ •

(١٦) عيوب الحكم فى مصر • حسن الجداوى ص ٩٧ •• الخ •

(١٧) الأداة الحكومية • ابراهيم مدكور ومريت غالى ص ٢٤٣ ، ٢٤٦ • ٢٤٨ •

(١٨) M. Berger, op. cit., p. 30.

(١٩) دستور ١٢٦٣ ، صراع حول السلطة • طارق البشرى • مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧٢

(٢٠) M. Berger, op. cit., p. 13, 33.

(٢١) Harold Lasky, A Grammar of Politics, p. 397-398.

(٢٢) محمد على علوبه • المرجع السابق ص ١٢٤ ـ ١٣٥ ، ١٤٠ •

(٢٣) M. Barger, op. cit., p. 33.

(٢٤) يهود البلاد العربية • دراسات فلسطينية (٨٢) • دكتور على ابراهيم عبده وخيرية قاسمية • ص ١٧٦ ـ ١٧٧ •

(٢٥) صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ •

(٢٦) صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ •

(٢٧) فرق ٠٠ تسد ٠ الوحدة الوطنية ٠٠ والأخلاق القومية ٠٠ الدكتور وغيب ميخائيل ص ١٣ ، اذ ذكر المؤلف ان سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقدم على تعيين نظار من الاقباط للمدارس الأميرية ٠

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٢٨ ٠

(٢٩) حوليات مصر السياسية ٠ أحمد شفيق ٠ الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٥١٣ ــ ٥١٤ ، ٥٩٣ ــ الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٨ ٠

(٣٠) الادارة العامة وتنظيمها ٠ الدكتــور عثمان خليل عثمان ٠ الطبعة الثانية ٠ ١٩٤٧ ، ص ٣٣٣ ــ ٣٣٤ ٠

(٣١) صحيفة مصر ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٤ ٠

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢٩ نوفمبر ، ١٩٣٧ ، صحيفة المنارة المصرية ٢١ فبراير ١٩٣٦ ٠

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٣٧ ٠

(٣٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ ٠

(٣٥) M. Berger, op. cit., p. 63-66.

(٣٦) Lord Lloyd, Egypt since Cromer, p. 77, 105.

(٣٧) Lord Lloyd, op. cit., p. 105.

(٣٨) حوليات مصر السياسية أحمد شفيق ٠ الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٢٢٧ ــ ٢٣٩ ٠

(٣٩) صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ ٠

(٤٠) حوليات مصر السياسية ٠ أحمد شفيق ٠ الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٢٧ ــ ٢٨٠ ، ٨٥ ٨٦

(٤١) حوليات مصر السياسية ٠ أحمد شفيق ٠ الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٨٦ ٠

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ ــ ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ وخاصة صحيفة مصر ٠

(٤٣) صحيفة مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٣ ٠

(٤٤) صحيفة مصر ١٤ نوفمبر ١٩٢٣ ٠

(٤٥) صحيفة مصر ١٩ ، ٢٧ ، ٣٠ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٣ ٠

(٤٦) صحيفة مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٣ ٠

(٤٧) صحيفة الأهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ١٩٢٨ ٠ وقد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان القاه بمجلس النواب فى ٣١ يناير ١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم التالى ٠

(٤٨) صحيفة البلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨

(٤٩) يلاحظ أن مجلد صـحيفة مصر بـدار الكتب ، الخاص بالفترة من يناير الى مارس ١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من اشارات الصحف الأخرى ٠ والاعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقط من المجلد أيضا الاعداد من ٨ ــ ١٣ فبراير ٠ وقد أمكن رصد كثير مما أثارته الصحيفة في الأعداد غير الموجودة من تعليقات الصحف الأخرى ٠

(٥٠) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ فبراير ١٩٢٨

(٥١) صحيفة مصر ٢ ــ ٤ فبراير ١٩٢٨

(٥٢) صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ ٠

(٥٣) صحيفة مصر ٨ فبراير ١٩٢٨ ٠

(٥٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ ٠

(٥٥) صحيفة مصر ٢ ، ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٩ ، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٧) حوليات مصر السياسية - أحمد شفيق - الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .

(٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨

(٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لعباس محمود العقاد .

(٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .

(٦١) صحيفة كوكب الشرق ١ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٢) صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .

(٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ يناير ، ٢ فبراير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد بعدد الصحيفة نفسها ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام ٦ فبراير والبلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ وفيهما نص حديث مكرم عبيد وقد هاجمت صحيفة مصر مكرم عبيد بالعدد ٧ فبراير ، ووردت مقال سينوت حنا بصحيفة البلاغ ١٣ فبراير ١٢٩٨ ، ويلاحظ أن سينوت أعطى لمقاله رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » منذ ثورة ١٩١٩ . يرجع أيضا الى صحيفة البلاغ ٣٠ يناير ١٩٢٨ .

(٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ فبراير ١٩٢٨ ، صحيفة كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٨) صحيفة مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ فبراير ١٩٢٨ . وذكرت كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تعليقا على الكلمات التي ألقاها موظفون أقباط في حفل تكريم محمود الفلكي أنهم ينكرون دعوى الظلم أو الاضطهاد .

(٦٩) صحيفة مصر أول مارس ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة مصر ٢٩ فبراير ، ٢ ، ٥ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .

(٧١) صحيفة مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٧٢) صحيفة مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .

(٧٣) صحيفة مصر ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ، ٦ فبراير ١٩٣٠ .

(٧٤) صحيفة مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .

(٧٥) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .

(٧٦) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .

(٧٧) كتاب التعليمات لمصلحة الأموال المقررة ١٩٣٠ (طبع ١٩٢٩) مادة ٢٨٦ ، صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .

(٧٨) صحيفة مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .

(٧٩) كتاب التعليمات ، المرجع السابق مادة ٣١٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .

(٨٠) صحيفة مصر ٢٥ يناير ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .

(٨١) صحيفة مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانوني وقدي . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠

(٨٢) صحيفة مصر ١٩ ، ٢١ مارس ١٩٣٠ ٠

(٨٣) صحيفة مصر ٦ ، ٧ مارس ٩٣٠ وغيرها من الاعداد اللاحقة ٠

(٨٣ مكرر) صحيفة القضاء ٣ يناير ١٩٣٧ ٠ صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٣٨ ٠ صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٣٧ ٠

(٨٤) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ ٠

(٨٥) صحيفة مصر ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ ٠

(٨٦) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٩ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ ٠

(٨٧) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ٠

(٨٨) على هامش السياسة ، حافظ عفيفى ص ٦٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ٠

(٨٩) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ ٠

(٩٠) صحيفة مصر ٢٣ فبراير ، ٨ مارس ١٩٢٨ ٠

(٩١) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ ٠

(٩٢) مبادىء فى السياسة المصرية ، محمد على علوبة ص ١٧٨ ٠

(٩٣) صحيفة مصر ٥ ، ٨ ، ٢٦ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ ٠

(٩٤) صحيفة مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ ٠

(٩٥) صحيفة مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ ٠

(٩٦) صحيفة مصر ٢١ أكتوبر ١٩٣٧ مقال لسلامة موسى ٠

(٩٧) حافظ عفيفى ، المرجع السابق ص ٩٠

(٩٨) صحيفة مصر أو ، ٢١ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٤ ، ١٤ يولية ، أول سبتمبر ١٩٣٦ ٠

(٩٩ ، ٩٩ مكرر) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول سنة ١٣٥٥ (٢ يونية ١٣٦) ٠

(١٠٠) صحيفة مصر ١٢ أكتوبر ١٩٣٧ ٠

(١٠١) صحيفة مصر ١١ يولية ١٩٣٦ ، ٢ نوفمبر ١٩٣٧ ٠

(١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ ٠

(١٠٣) صحيفة الاخوان المسلمون ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ ٠

(١٠٤) صحيفة النذير ، ١٤ ، ٢١ ربيع الثانى ١٣٥٧ ٠

(١٠٥) صحيفة النذير ، ٨ جمادى الأولى ١٣٥٨ ٠

(١٠٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول ١٣٥٥ ، (٢ يونية ١٩٣٦)

(١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ اكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال بامضاء ابراهيم محمد بيازيد ٠

(١٠٨ ، ١٠٩) صحيفة الشباب ٣ ، ١٠ ، ١٤ فبراير ١٩٣٧ ٠ خاصة مقالات عبد الحميد حمدى ٠ صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٣٧ ٠

(١١٠) صحيفة مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٤ ٠

(١١١) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ ٠

(١١٢) صحيفة مصر ٤ يولية ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ ؛

حيفة مصر ٢٣ ، ٢٧ يولية ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ أغسطس ، ٢ ، ٧ سبتمبر
١٤ أكتوبر ١٩٣٧ . وبالنسبة لموضوع فرشوط فهو أن مستأجرا يستأجر قطعة
لخواجة عبد الملاك وانه اعتدى بالضرب على هذا المالك . صحيفة مصر ١٣ أغسطس

جع أيضا صحيفة مصر ١٦ يولية ١٩٣٦ .

حيفة مصر ١٩ ، ٢١ فبراير ١٩٣٨ .

يفة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يولية ١٩٣٦ ، ١٧ مارس .

موعة أحكام محكمة القضاء الاداري ، السنة السابعة ص ١٥٨٤ ، حيثيات الحكم
٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ يونية سنة ١٩٥٣ .

وعة فتاوى قسم الرأى بمجلس الدولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ ــ ١٩٤٩ ،
ه ١٨٦ .

موعة أحكام محكمة القضاء الاداري ، السنة السابعة ص ١٤٧ ، حيثيات الحكم
٦١٥ للمحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ .

ليواقيم غريال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٢٨ .

الملك والخلافة الإسلامية

الملك والخلافة الاسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحد من سلطات الملك واستبداده ، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة ١٩١٩ ، وبمجلس نواب ديمقراطي يشارك في السلطة ، وبوزارة جديدة كونها وفقا للدستور حزب الثورة . وبدا في الافق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردي آذنة بالارتخاء ، وأن الحكم المطلق الذي يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطيه المتصلة بالشعب . وأن جذور الدولة الوطنية التي تعهدتها ثورة ١٩١٩ آخذة في الرسوخ باعتبارها الأمر الاساسي اللازم لدعم النظام الديمقراطي . ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسما بقدر ماكان ارهاصا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد .

وفي خضم هذا الصراع وردت الاخبار بأن مصطفى كمال اتاتورك قد ألغى الخلافة الاسلامية في تركيا ،. وعلى الفور فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية . كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية ، وولى الخلافة ولي العهد عبد المجيد كخليفة مجرد من السلطة الزمنية يقيم في الاستانة ، مع نقل عاصمة الحكم الى انقرة مركز حركة مصطفى كمال . ثم استشعر الكماليون انه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية فان بقاءها يشكل مركزا للتآمر ضدهم ، فألغوا الخلافة جملة في ٣ مارس ١٩٢٤ ، مع نفي الخليفة المخلوع وأسرته تخلصا من مكمن للخطر يتهدد ثورتهم .

وأهم مايلاحظ في هذا الأمر في سياق التاريخ المصري ، أن مسألة الخلافة الاسلامية لم تكن تعني لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذا سياسيا مباشرا . وفي العصر الوسيط استقلت مصر كثيرا من الناحية السياسية عن

الخلافة العباسية . حدث ذلك ايام الطولونيين ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية . وكان ذلك فى بداية الحكم المملوكى لمصر ، نقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة فى مصر ، وبقى الخليفة بمصر على عهد دولتى المماليك اقرب الى الرسوم والزخارف التى تحيط عرش السلطان المملوكى دون أن يكون للخلافة اية سلطة سياسية فعلية (١) . ثم التأمت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد على حكم مصر فى أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عمليا فى حكمها الداخلى عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على اعنة السلطة المصرية ، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصرى . بل ان النفوذ السياسى الذى مارسته الدول الأوروبية واثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق أثر العثمانيين . ومؤدى هذا أن مصر وان بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكومة حكما مباشرا ولا خاضعة خضوعا مباشرا للسلطة السياسية للخليفة . وأن الولاء للخلافة الاسلامية فى مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسى بها . وفرمان تعيين ولاة مصر وخديويها كان أقرب الى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسى عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية فى مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الأمة الذى ينادى بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطنى الذى يستمسك بالعلاقة بها ، لا ايمانا بالولاء السياسى لدولة الخلافة بقدر ماهو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط اجلاء للاحتلال البريطانى . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة واعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز اهم سخط المصريين فى الحماية المفروضة لا فى الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطنى تنبنى على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية .

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين واعلن فصل الدين عن الدولة فى تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمنى . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس فى مصر أيدت مصطفى كمال فى هذه الخطوة ، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك (٢) . واستمرت نغمات الاعجاب تصدح فى الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربى ولخلعه محمد وحيد الدين الذى احتمى بالانجليز . فلما فر الى مصر شيخ الاسلام التركى مصطفى صبرى وهاجم الكماليين ، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجوما «تجاوز فى كثير من الأحيان كل حدود الأدب»(٣) . ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاكر كتب فى «الاهرام» فى ٥ ديسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الاسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة ، لأنه لايمكن الرضاء بأن يظل العالم الاسلامى مرهونا بارادة

فرد ، ولأن الخليفة لايعدو أن يكون مظهرا لارادة العالم الاسلامي كله لا منبعا لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية في يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على العكس رحب جمهورهم بتجريده منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرحبين بذلك . انما الأمر الذى اهتز له الوجدان الدينى فى مصر ، هو الغاء الخلافة ذاتها كمنصب دينى أو كرمز لتجمع الاقطار الاسلامية . والذى يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثة الغاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، ان غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمركز دينى ومرتز لتجمع الشعوب ،مما لم يثر بشأنه جديا أمر السلطة السياسية فأمين الرافعى يهاجم طرد الخليفة كأمر يتعارض مع معانى الاخلاق والانسانية ، ومحمد البتانونى يقول ان الخلافة ليست ملكا للاتراك وحدهم حتى يلغونها وحدهم لانها خلافة المسلمين (٤) . وهذا احتجاج لايصدر الا عمن ينظر للخلافة كرابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بينالخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التى تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الاهرام التى ابدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة فى ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الغاء الخلافة فى ٤ ، ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الاخيرة . ولم يظهر وجه للتناقض بين الموقفين . وكذلك كان الشأن فيما ملأ الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم(٥). وصحيفة «النظام» التى شنت اعنف هجوم على الغاء الخلافة ، كانت تستند فى هجومها على انه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وابقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الغاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها.. وكذلك كان الشأن فى صحيفة « السياسة » المعبرة عن الاحرار الدستوريين ، و « البلاغ » المعبرة عن الوفديين (٦) .

وماكان لأحد ان يسوق منطقا متسقا فى هذا الشأن يدافع به عن سلطة لاتتعلق بالحكم فى بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . انما انحصر امر الخلافة عندهم فى زاوية ماهو مشترك بين مسلمى مصر ومسلمى العالم وهو المركز الدينى . وماكتب عن لزوم البيعة التى تمت لعبد المجيد فى أعناق المسلمين وعدم شرعية خلعه (٧) ، انما انحصر فى المعنى الدينى للبيعة ، تفريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية فى مصر عن السلطة فى تركيا . وكان أول ماناقش به مفكرو الاحرار الدستوريين امر الخلافة الملغية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية فى تقرير فصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، واشاروا الى سابق تجربة مصر فى هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين» ، اذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية ،

ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الديني ... ولكن الاحرار نقدوا القرار التركي من زاويتين : الاولى ان تركيا «تسلك الان مسلك الثوره في طلب مطامعها الاجتماعيه ...» بينما مصر «تتدرج الي الغايات التي يقتضيها زماننا بدون ان يكون هناك فاصل محسوس في التصور بين اي هيئه مدنيه وهيئه دينيه » ؛ والزاوية الثانيه ان الخلافه امر مشترك بين المسلمين والاتراك : والامم الاسلاميه تتمسك باهداب الخلافه بصرف النظر عن ذات الخليفه (٨) .

صدى الغاء الخلافة :

ولمصر البلد المحتل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى النهوض ؛ ادراك قوي – رغم الاحتلال والتأخر – بما تنطوي عليه من قدرات حضارية كامنه او متحركه ، وماتتميز به تجاه الشعوب المحيطة . ولديها دائما احساس بأنها رابطة عقد ما ومركز لشيء ما ، وبان ثمة «رسالة» او «دورا» موكول لها . وهي تلتقط من الحاضر القائم مايدعم دعواها ، فان لم تجد فيه كثيرا مسعفا وجدت في تاريخها رصيدا لاينفد في اقناع المصريين على الاقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية والفكرية في مصر ، ولكنها تصدر جميعا عن هذا الاحساس المشترك الذي لايبدو ان احدا فيها أنكره أو أهمله . والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفي ، والتقدميون يرونها مركز التقدم المامول . واذا اختلف المختلفون في تحديد محيط الدائرة فهم متفقون تقريبا على كونها مركزا لدائرة ما .

وقد تسبب الغاء الخلافة في توهج الوجدان العاطفي الديني . واضطربت المواقف فلم تتبلور سريعا . ووجد من يؤكد ان الغاء الخلافة باطل ، ومن يقول ان خلع عبد المجيد باطل كذلك وبيعته ملزمة باقية . واعلن بعض رجال الدين في بيان أصدروه أن خلع عبد المجيد غير شرعي وبيعته لاتزال في الأعناق (٩) . وسجلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل (١٠) . ثم وردت الاخبار أن ملك الحجاز الهاشمي حسين ابن علي يدعي الخلافة ويأخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الاردن ، فاستفز هذا الزعم جماع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ؛ ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الانجليز اثناء الحرب بعيدة عن الاذهان . ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ؛ ووجد من يدعي أحقية ملك الافغان فيها وهكذا (١١) . فتلاطمت تيارات الرأى العام بين الخلافة الملغية والدعاوى المزعومة . ولم ينس أحمد شوقي في رثائه النحار للخلافة ان يشير الى أدعياء النبوة بعد موت الرسول فيقول :

فلتسمعن بكل أرض داعيا   يدعو الى الكذاب أو لسجاح

لذلك لم تمض أيام معدودة حتي ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر اسلامي للخلافه في مصر ، وان يرشح ملك مصر خليفه للمسلمين . كتب الشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق يقول ان الامه المصريه هي اهل للخلافه واحق بها من غيرها « فان فيها من علماء الدين وطلاب العلم الوفا عده وفيها الازهر الشريف ..» (١٢) . وكتبت «السياسة» تقول ان صحف اوروبا «تتحدث عن الاحتمال الكبير بانتقــال ذلك الامتياز الديني الرفيع الي مصر برضــاء الشعوب الاسلامية » وان ثلاثمائة مليون مسلم يرحبــون بقبول الملك فؤاد خليفه للمسلمين» لان مصر سراج الذكاء الاسلامي» (١٣) . ثم قالت ان افضل مكان لانعقاد المؤتمر الاسلامي هو القاهرة ، لان الدعوة اليه تصدر عن مصر ، ولان مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ، ولان لغتها لغــة القــران وفيها الازهر (١٤) . وكتبت «الاهرام» « علينا الا ندع علم الخلافة يسقط وترجو الملك ان يقبلهــا ..» وأن قد سقطت بيعة عبد المجيــد . (١٥) . ونشرت صحيفه «مصر» مقالا لمحمد عبد الهادى عمار يقول «لتكن الخلافه في مصر وفي بيت محمد على باشا محرر مصر والشرق ..» (١٦) . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كمرشح للخلافة حتى لايخرج مركزها السامي من مصر . وظهرت مصر كمكان انعقاد مؤتمر الخلافة لانها أكبر دولة دينها الرسمي الاسلام بنص الدستور (١٧) .

وبهذا يلاحظ أن مجمل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص في امر الخلافة ، عقدا للمؤتمر الداعي لها واختيارا للخليفة ، كان هذا الاتجاه في الايام الاولي يصدر عن أن الخلافة مفهوم ديني لايرتبط بسلطة سياسية . ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الديني الممتاز ؛ بحــكم كونهــا بلد الأزهر اكبر جامعات الاسلام وبحكم ماتضم من اعداد كبيرة من رجال الدين . وقد شاركت صحف الوفــد في نشر مايتعلق بهــذه الدعــوة في هــــذا النطاق (١٨) .

الملك والخلافة :

لاشك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذى فرضه عليه الدســتور الجــديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر مايزيغ البصر لديه — فيما يبدو — ويبعث المرارة ان يضطر الى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتــولي الوزارة ومشاركته السلطة . واصل البلاء عنده كما اظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصرى للجماعة السياسية الذى اســتندت عليه الثــورة ، والتنظيم الديمقراطي الذى نادت به .. ومبعث البــلاء هو تأييد الشعب في هذين الأمرين للوفد .

فى هذا الوقت بالتحديد القى الاتراك بردة الخلافة طريحة على الارض ، تحوطها عواطف المسلمين وانظارهم بالتوقير ، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها . وهى طريق لا بأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهى مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم فى العصر الوسيط ، المدينة الفاضلة للحكم الفردى المطلق . هى المؤسسة القادرة على اكساب الملك شيئا من التأييد الشعبى ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . واذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والامراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الاسلامية ، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التى زادت كثيرا بعد الغاء الخلافة من تركيا فى نظر شعوب الاسلام . ومصر والأزهر كفيلان بانجاح مسعاه . وكان الانجليز وراءه فى هذا المسعى ضمانا لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير فى ارض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم (١٩) .

وجد فؤاد فى البردة الملقاة ضالته ، ولكنه فى هذا الوقت بالتحديد ايضا ، لم يكن مطلق اليد والارادة . اذ تقف على ابوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسى والمعروف «منذ بداية حياته السياسية .. معارضا للجامعة الاسلامية » . وكان سعد زعيما للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الرأى العام قادرا على حمل الناس على الاسترابة فى كل مايصدر عن القصر من مشاريع (٢٠) . اخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملا ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالأزهر ، فاستعان بكبار رجاله .

وفى ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الازهر وطلبته ، الفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والامراء وغيرهم من قادة الرأى للبحث فى أمر الخلافة . واسندت رياسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوى من هيئة كبار العلماء (٢١) . وفى ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر ماسمى «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» فكان اسمها تصفيفا لكل مايمكن ان يجتمع من الألفاظ الباعثة على التوقير والاحترام . اجتمعت برئاسة شيخ الأزهر ابو الفضل الجيزاوى وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراغى رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراعة ومحمد على البيلاوى ، وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلى الأزهر السابقين محمد حسنين ومحمد شاكر ، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الأقسام بالأزهر وغيرهم . وفيها من المدنيين أمين سامى واحمد تيمور من اعضاء مجلس الشيوخ ، واحمد خشبة وكيل مجلس النواب ، وعبد الحليم البيلى وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الايوبى والسيد رشيد رضا . وتولى السكرتارية الشيخ حسين والى مفتش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة فى اليوم ذاته ببيان غاية فى الأهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى أصل وضعه أيام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة أن الخلافة «رياسة

عامة فى الدين والدنيا .. والامام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم فى حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفى تدبير شئون الخلق الدنيوية على مقتضى النظر الشرعى ..» وان الامام يتولى الحكم بالبيعة من «أهل الحل والعقد» او باستخلاف امام قبله ، او بطريق التغلب وحده . وبهذا لم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناه السلفى القديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسه قراحا . ولم تفرق فى شرعية تولى الامام ، بين بيعة تجريها «الصفوة» وبين الحكم الوراثى وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت أسلوب الانتخاب العام .

اما سلطة الامام الدنيوية فقد حددها البيان (لما كان الامام صاحب التصرف التام فى شئون الرعية ، وجب أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الاقاليم وولاية القضاة وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور ..) وهى سلطات كاملة على الادارة والجيش تجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الامة وان الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامامة ، أى خلع الخليفة. فهو ينحل بزوال المقصود من الامامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الأمة ؛ أو متى وجد من الامام مايوجب اختلال احوال المسلمين .. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، أسقاطا لدعوى بقاء اشتغال الخلافة بعبد المجيد . وقالت انه اذا كان الاتراك قد احدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية اصلا ، لانها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته ، والدين لايعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ فى الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامى القانونى .) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير امور الدين والدنيا . والنتيجة أن ليست له بيعة فى اعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى البند الرابع عشر من بيانها الذى يعلن الدعوة لعقد مؤتمر اسلامى بالقاهرة تحت رياسة شيخ الازهر يحضره ممثلون لجميع الامم الاسلامية «ليبحث فى من يجب أن تسند اليه الخلافة الاسلامية ..» وحدد للاجتماع شهر مارس ١٩٢٥ (٢٢) . وشكلت الهيئة مجلسا اداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له أشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بدأ تكوين لجان فرعية للخلافة فى المدن والاقاليم ، فظهر بذلك أن ثمة «تنظيما» جديدا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم دينى سياسى وفقا للمفهوم الذى أكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيلا لوزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلا للديوان الملكى .. وقد اكثر نشأت من الطواف بالأقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه واجتمع «بعلماء الدين فى طنطا والاسكندرية وتتابع

اتصاله بلجان الخلافة فى هذه المدن ..» (٢٣) . ويحكى عن الشيخ الظواهرى انه رئى تاليف لجان الخلافة فى انحـاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد ، كما رئى أن يكون «الذين يدعون لتاليف هذه اللجان هم رجـال الدين انفسهم - نبارهم قبل صغارهم - بل فلتقم ادارة الازهر ذاتها بهذه المهمه فيكون شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجـان التى تقع فى مناطقهم ..» وكان الظواهرى شيخا لمعهد اسيوط فالقيت اليه مهمه تاليف لجان الصعيد من بنى سويف الى أسوان . وكان له وكلاء فى كل مديرية يعاونونه فى تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن . (٢٤) وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعيه فى القرى على مانشرت الصحف وقتها ، حتى قرى مركزى دسوق وكفر الشيخ فى شمال الدلتا (٢٥) .

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الاسلامى العـام للخلافه فى مصر» براس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوى رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرتير شيخ الازهر ودو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على مادلت عليه صحيفة «السياسة» (٢٦) . وظهر اول اعداد المجلة فى أكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه ان غـاية المؤتمر وضـع « قواعد حكومه اسلامية مدنيه واختيار خليفة وامام للمسلمين » . واطرد صدور المجلة شهريا حتى العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة اعداد اخرى خلال عامى ١٩٢٥ — ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبا فى رشيد رضا والمنياوى ووالى وعبد العزيز الاشراقى وعبد الباقى سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة سياسية ترمى الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيـان «الهيئة العلمية ..» بمثابة المنهاج السياسى المستهدف فكرا وعملا . وكان تأليف اللجان استهدافا لبناء تنظيم سياسى بمستويات متصلة من المجلس الادارى للهيئة الى المديريات والمراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم مايمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

حكومة الوفد والخلافة :

منذ ظهر بيان « الهيئة العلميـة .. » بمفهومه السـياسى عن الخلافة بدأ الراى العام يتشكل فى اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجـال الدين من ينتقد بيان الهيئة فى زعمها شرعية خلع عبد المجيد (٢٧) . كما ظهر من قبل من يدعو للتريث فى تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بايجاد الخلافة على أرض يسيطرون عليها ، وان الواجب عـدم التسرع فى

الاقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية «ان مركزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية ...» (٢٨) . كما ظهر من ينادي باهمال فكرة الخلافة أصلا بقوله «الله .. لا خلافة .. ولا خليفة ..» (٢٩) . على ان هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو أن كان ثمة نوع من التهوين بما صنعت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسمتهم «السياسة» فيما بعد بموظفي المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من ابدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدا الأمر للبعض كأنه نغمة من النغم ماتلبث أن تذوى (٣٠) .

وبالنسبة الوفد . فقد لقى الغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذي لقيه لدى جماهير الرأى العام . وذلك في الأيام الأولى . ويبدو أن الامر اعتبر وقتها فورة عاطفية لاتلبث أن تهدأ ، وانها امر ديني يصعب ان ينتج عنه امر سياسي . والحاصل انه في الأيام الأولى - لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد ألقى بالخلافة في الساحة المصرية في أيام انتصار تاريخي حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولى الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية . التى ساد فيها الوفد وشاد . فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعى الخلافة على الطريقة المنتشرة . وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دفاعا عن الخلافة (٣١) .

ويبدو أيضا ان الوفد — رغم وهج الانتصار — لم تعش عيناه عن رؤية مايمكن ان يكون بصيصا من الخطر ينمو في المستقبل . وهو حزب يعلم جيدا أن مصدر قوته الوحيد هو جماهيريته التى صعدت به الى الحكم . وقد ولى الحكم ممدود البصر والساعد الى مفاتيح السيطرة عليه . قوى الرجاء في ذلك بفضل هذه الشعبية . على أنه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتضحت معالمها بعد في اطار الوضع الجديد الذي لم تمض عليه اسابيع . في هذا الاطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

اولا : ساهم كثير من كتاب الوفد في النغمة السائدة عن استنكار الغاء الخلافة ، وأيدوا نشاط كبار العلماء في اعلان خلو منصب الخليفة وسقوط بيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الطامعين فيها (٣٢) . وبدا ان الامر يعالج بحس وطنى مصرى . فلا مصلحة لوطنى ينادي بالاستقلال ويكافح من اجله في ان تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمي لدولة أجنبية بغير أن تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهى علاقة تتضمن نوعا من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسي . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها ، اى معارضة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا . ويصدق على الوفد هنا ماذكره الدكتور محمد

حسين عن سعد زغلول من اعلاء شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقى تماما أن يعارض الوفد — أو بالاقل يمتعض — من قيام الخلافه فى خارج مصر .. حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط «الهيئة العلمية ..» باعتباره يساهم فى تحقيق نظرته السابقه . وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية فى الدولة امسك الوفد أعنتها اخيرا ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء ، أو التأثير فيه دفعا ومنعا . نتبت «البلاغ» تقول «ان مسألة الخلافة بمصر هى فى أيدى أوليائها الطبيعيين ..» (٣٣) ، وذكرت انها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى أحكام الشريعة ، والعمدة فى ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام ، وبما هى أهل له من الثقة فى اخلاصها ونزاهتها .

واذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال اجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ ابى العزائم ، لأنه نشاط غير متصل الروابط به ، دولة او حزبا ، وهو نشاط تنظيمى له اتصاله بالاحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة الخلافة خارج مصر ، على ماستجيء الاشارة اليه فيما بعد (٣٤) .

ثانيا : لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك ، ولا تجاه مساعى الامير عمر طوسون المناوىء للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر ان الحزب لم يشأ ان يتعجل الامور باتخاذ موقف قاطع فى الامر . وعلاقة الوفد بالملك فى اطار السلطة الجديدة لاتزال جديدة ، ومسألة الخلافة لاتزال هائمة .. فترك الأمر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون أن تدلى قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد فى الأمر ، ودون ان تتخذ موقفا قاطعا بشأنه . وقد عمد الاحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وخز الوزارة لتتخذ موقفا صريحا فى امر الخلافة والدعوة لمؤتمرها فى مصر ، قبل أن يصدر بيان «الهيئة العلمية ..» ، «ان الحكومة المصرية لم تبد رايا الى اليوم ، وقد كان حقا عليها أن تبدى رايا غداة صدر قرار أنقره ..» وهى «لاتزال فى حيرة ..» (٣٥) ، فلم يؤثر هذا الوخز فى الوفد ووزارته .

ثم كان ان اتجهت انظار كثيرة الى الأمير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للاسلام ، كجمعية تضامن العلماء ونجان ابى العزائم (٣٦) . وبدا نشاط الأمير ، واراد هو بما له من نفوذ الامارة ، ان يحاول وخز الحكومه الوفدية أيضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الاحرار .. فأرسل خطابا رسميا الى سعد زغلول فى ١٥ مارس يشير فيه الى أقتراح بعقد مؤتمر اسلامى ينظر مسألة الخلافة ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا «فما هو راى الحكومة فى ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر فى مصر» . فرد عليه سعد فى ١٨ مارس بجواب أشبه بالصمت يقول «أتشرف بأن أبدى انى عرضته على جلالة الملك

الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التى لها علاقة بشخصه الكريم ؛ وسأبلغ سموه ما اتلقاه من جلالته فى هذا الشأن» . .وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الامير (٣٧) . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت ، وعى سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ الا من القصر وانه لايزال فى دور المراقب . وعبثا حاول البعض حمل هذا الجواب على أن امر المؤتمر فى ذمة الحكومة و «عنـاية زعيم الامـة» (٣٨) . على أن محمود عزمى قد علق على جواب سعد محذرا اياه من ان امر الخلافة لايتعلق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذى تحظر المادة ٤٧ منه على الملك ان يتولى أمرا بجوار ملك مصر بغير رضاء البرلمان ، وسأل سعدا «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسـالة سياسية مصرية» (٣٩) ، وسكت سعد هنا ايضا سكتة الانتظار .

ومايكشف موقف سعد غير المعلن ، هو ما حكاه احمد رمزى عضو مجلس النواب ، اذ ادرك الحاكى آن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لايعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالا لسـعد فى مجلس النواب فى ١٤ ابريل يطلب اليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعى ، فأجابه سـعد جوابا خاصا (فى غير الجلسة العلنية) بمحضر من اعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، بان قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «مايكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة ، ويكفل اهمال هذه الفكرة» (٤٠) .

ثالثا : لم يطل الانتظار والترقب . فقـد واجهت الوزارة فى سـعيها السيطرة على اجهزة الدولة عقبات كؤودا .واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطانى . وليس هنا مجال التفصيل فى هذا الشأن (٤١) ، ولكن تكفى الاشارة الى أن هذا الصراع قد تصـاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم فى أواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . وممـا تفيد الاشارة اليه فى هذا المجال ، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع أن يقبض على كثير من أعنة السلطة . ويحكى أن سعدا لما سـافر الى لنـدن لمفاوضة ماكدونالد فى صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطا بنطاق من جواسيس الملك (٤٢) ، وأن كثيرا من أجهزة السلطة ورجـال الادارة كان على عـلاقة مباشرة بالسراى ، وان الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهـر ، واسـتطاع رجاله ان يحركوا طلبة الأزهر فى مظاهرات ضد حكومة الوفد فى خـريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محركو الدعوة للمؤتمر الاسـلامى للخـلافة على عـلاقة مباشرة بالسراى رغم كتمان هذا الأمر (٤٣) . وأن حكومة الوفد لم تكن تملك ازاءها شيئا جديا .

وضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة أن مسالة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بيانها ، وليست مجرد مؤتمر يرجا انعقاده أو لا يرجا ، ولكنه كما يحكي عبدالقادر حمزة صاحب البلاغ «وجد فى البلاد فجأة

شيء سمى (لجان الخلافة) وعرف أن هذه اللجان تجد تعضيدا من بعض الدوائر (يقصد الملك) وأن بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها ..» (٤٥) . أدرك الوفد اذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السراى لحسابها لتواجه به الوفد في صراعهما على السلطة . والخطورة أنه تنظيم سياسي يبنى باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الازهر .

وكان سعد — في البداية قبل تشكيل اللجان — قد قابل الملك وسأله رايه في نقل الخلافة الى مصر . وذلك على ماذكر سعد في جوابة لعمر طوسون في ١٨ مارس . فادعى الملك العزوف عنها حسبما حكى لأحمد رمزى جوابا على سؤاله في ١٤ ابريل (٤٦) . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسى ، لجأ الىٰ حنكته المعروفة ليتخذ في الامر اجراء يشل به فاعلية الملك . ويقطع من صلاته بموظفى الادارة الذين يعاونوه على تأليف اللجان : واستغل حرص الملك على اخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معا . أعاد سعد سؤال الملك فأبدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في انحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراى «ويوعزون لرؤساء الأزهر بتأييدها والاخذ بيدها .. فقال جلالته انه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول » . فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد منشورا لموظفى الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان . يذكر عبد القادر حمزة «ومن الحق أن المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضا أن يقال ان المساعي الخفية فعلت فعلها هى ايضا من جهة أخرى ، لانها اجتهدت في أن تمرقل مفعول المنشور وتوصلت الى ذلك في بعض الاحوال ..» (٤٧) . وقد اعترف خصوم الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة، اذ تذكر «السياسة» إن حكومة الوفد رفضت أن تجعل للجان صلة بالادارة، فدلت بذلك على انها لا تريد أن تكون لها اية صفة سياسية (٤٨) .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الوضوح في ادراك المرامى القريبة والبعيدة لهذه المحاولة ، وبتعبير عبد القادر حمزة «منذ ذلك الحين شعرت الوزارة ، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعد المعدات للوقوف في وجهها لاسقاطها واسقاط الحكم النيابى يوما من الايام ..» ، ثم أشار الى دور نشأت باشا الذى كان وقتها وكيلا للأوقاف ومحركا لمن ينشطون في تكوين اللجان ولمن يثيرون طلبة الأزهر على الحكومة . فلما ادرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور نقل نشأت الى وكالة الديوان الملكى مع اعطائه لقب (رئيس بالنيابة) . وأفضى هذا الأمر الى نزاع دستورى بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحا بأن هناك «دسائس وأيدى خفية» تريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهددة الملك «سعد أو الثورة» فتراجع الملك معترفا بحق الوزارة الدستورى في الموافقة على تعيين موظفى السراى ، واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعيين نشأت .

- والخلاصة ان الوفد نظر الى فكرة الخلافة والى بيان «الهيئة ..» كفورة لاتلبث أن تهدأ . ولكنه كان حذرا من جهة الملك ، وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك او يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة ابى العزائم . «فالمعنى الذى كانت تنظر الوزارة السعدية اليه فى لجان الخلافة وفى غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه . وهذه القوة اذا وجدت قد تكون يوما من الأيام خطرا على سلطة الأمة اى على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب . » (٤٩) . .

حزب الملك والأحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . واتت وزارة «ملكية» يرأسها احمد زيور ويحركها اسماعيل صدقى وزير الداخلية بها ، ويؤيدها الاحرار الدستوريون كراهة للوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الفوران العاطفى الذى نجم من الغاء الخلافة قد هدأ وبدأ ينحسر ، ثم تركز اهتمام الراى العام فى الأحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات اخرى ، والانشغال بالمعركة الانتخابية . وتركز اهتمام الملك والأقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزييفا واكراها للناخبين واضطهادا لانصار الوفد . وبدا أن هذه هى المهام العاجلة ، وان مسألة الخلافة تحتاج الى وقت قد يطول نسبيا ، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الاسلامية الاخرى التى أبدى الكثير منها التلكؤ أو الامتعاض من بغية فؤاد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدأ ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رأى فيه امكانية تفجير الحكم الدستورى النيابى . وقد أمده مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الادارى «للهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» وقرر فى ١٧ يناير تأجيل عقد المؤتمر عاما ، وبرر التأجيل بما يشغل مصر من أمر الانتخابات وبما شب من حرب فى الحجاز بين الملكين سعود وحسين لايعلم متى تنتهى (٥٠) .

وجرت الاحداث المصرية فى سياقها المعروف ، فجرت الانتخابات واجتمع البرلمان فى ٢٢ مارس واكتشفت الحكومة أن أغلبية النواب الجدد من الوفد ؛ اذ انجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والاحرار للرئاسة . فصدر مرسوم ملكى بحل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية من الناحية العملية . وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور ،

اذ دخلها فى ١٢ مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب وزيرا للحقانية ومحمد على علوبه وتوفيق دوس من أعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «الملكيين» والأحرار فى الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على انه لم يمض وقت طويل حتى بدا الضعف يظهر فى داخل التحالف بين الملكيين والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة فى يديه وحده . والملك كركيزة للحكم الاستبدادى وكمؤسسة راسخة الجذور فى الايمان بالحكم الفردى المطلق لايقبل تحالفا دائما مع احد ولا مشاركة من أحد له فى السلطة . فبدأ يحاصر الاحرار حزبا ووزراء .

يذكر الاستاذ الرافعى أنه فى هذه الفترة «استغل نفوذ السراى فى التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات فى جميع دوائر الحكومة ..» وان السلطة قد تلقفتها السراى والوصوليون من طلاب الحكم ، واطلقت يد الادارة فى العسف والتنكيل .. (٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمى بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا أقل من شهر حتى كان ماكنت أخشاه ، وظهر لى اننا لسنا وزراء بل إناسا يراد سوقنا عند الاقتضاء الى مالا يود الرجل الشريف» (٥٢) ، وهكذا ظهر للاحرار فى أقل من شهر انهم ليسوا مشاركين فى السلطة، وان ماظنوه تحالفا فى الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة اخرى ، فان الملك عمل على مايشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد أن الحكم من خلال الدستور يستوجب أن يضمن لنفسه أغلبية مؤيدة فى مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الضمان الا من خلال حزب يناصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل أن تنافسه فيما بعد على حصة أكبر مما يريد فى السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذى ظهر فى تلك الأيام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل أن يكون حزب موازنة لمصلحة القصر فى البرلمان . وبدأ تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت ــ محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التى عرفها تكوين تلك اللجان ، اى بالطريق الادارى ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبأن ينوط بالجهاز الادارى فى المدن والاقاليم اجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الاعيان فيه . وكان نشأت «يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين للانضمام الى الحزب وتعزيزه .» (٥٣) . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد» . واذا كان الاحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امتعاض ، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل . فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل ، بل عمل على تكوينه على حسابهم بضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبدا للاحرار أن الملك يستقل بالسلطة من دونهم ، وانه يدعم حزبه ليرث به عصبياتهم فى الأقاليم ، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة .. ولم يكن طمعه فى الخلافة واضفاء طابع الدين على حكمه أمرا بعيدا عن الاذهان ، ولم تكن صلاته بكبار رجال الأزهر

وشيوخه مما لايثير الحذر والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذى يمثله الوفد) ليقعوا فى طغيان آخر شر منه (٥٤) . يتصلون به أو كما تذكر «البلاغ» يخشون مايسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكى وأنهم أوعزوا الى من يتصلون به من مراسلى الصحف البريطانية ، بنقد الملك وأن حالة القصر الملكى قد صارت كحالته ايام الخديو اسماعيل (٥٥) .

فى هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبدالرازق عن « الاسلام واصول الحكم» فى ابريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل فى مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبىء عن ان الخلاف بدا قبل نشر الكتاب ، خلافا حول نصيب كل منهما فى الحكم ، وحذرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذى يريده فرديا خالصا. انما الاكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل أن الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشريك له فى الحكم وقذفهم بتهمة الالحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرازق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمى لما تلكأ «دون أن يصرح بالرفض» فى تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعى ، وذلك فى سبتمبر ١٩٢٥ . وانفصم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم فى الأساس انهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التى تبناها اللورد اللنبى والتى انتجت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار فى انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدى ، قد ادت بالانجليز الى أن يميلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستورى فى الحكم كرئيس للدولة فافسحوا له فى العمل . واسهم فى ذلك انهم كانوا يقفون وراءه فى مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجح الوفد ثانية فى انتخابات ١٩٢٥ ، سحبت الحكومة البريطانية اللورد اللينبى من مصر فاستقال فى مايو ١٩٢٥ وترك مصر فى منتصف يونية ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا فى اكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار. ثم كان كتاب الشيخ عبد الرازق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الأحرار فى الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز ان يقفوا ضده أو يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف الأحرار الدستوريين من مسألة الخلافة فور الغاء الاتراك لها فى مارس ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسى العام ، الذى تتخلص وقتها فى عدائهم للوفد وهزيمتهم امامه فى الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقا للدستور الذى ساهموا فى صياغته . وكان الأحرار وقتها يتلمسون السبل لاعادة صياغة موقفهم السياسى بعد أن غدر بهم الدستور ،

ففتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفديين فى هزيمة لهم استشعروها هزيمة نكراء .

ولم يمض على الغاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى ان يكون لهم منه فائدة ، فبادرت « السياسة » بمهاجمة قرار الغاء الخلافة هجوما منها على « مسلك الثورة فى قلب الأنظمة الاجتماعية » . وأكدت أن حق المسلمين فى الخلافة مفتوح بعد ان اسقط الاتراك حقهم فيهـا ، وأن ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ؛ وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم مؤتمر قريب ، وأن يبادر زعماء الاسلام فى كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية تتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه . ثم خطت خطوة أخرى باقتراح عقد المؤتمر فى مصر بدعوة رسمية توجه له .

ولايظهر من ذلك كله مايشير الى أن الاحرار كانوا يقترحون أمرا لمصلحة الرأى وأطماعها ، وقد كانت معظم المنابر تنعى الخلافة باعتبارها مؤسسـة دينية ورمزا للجماعة الاسلامية ، ولكن المهم ان الاحرار ، بهذه المبـادرات ؛ كانوا بعيدين نوعا ما عن الموقف الذى اتخذوه بعد ذلك بعام عندما نشر كتاب الشيخ عبد الرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والمهم ايضا انهم فى هذه الفترة الأولى ، اقتربوا من الامساك بالعنصر السياسى للخـلافة فيما يتعلق بصراعهم معالوفد حزبا وحكومة . فبعدان اقترحوا تاليف الوفود غيرالرسمية لينعقد بهـا المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية فى الأمر لأنهـا حكومة اسلامية دينها الرسمى الاسلام ، وذلك فى صدد تأنيب سـعد زغلول على سكوته تجاه هذا الامر ومحاولة لاظهـاره بمظهر المقصر فيه . وحـاولوا أن يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجيهه الى سعد الذى كـان يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة « لعل أكبر درس نتعظ به هو انسياق الشـعب فى الثقة بفرد من افراده واعلائه مرتبة متى وصلت اليها الطبيعة البشرية قل ان تقدر على ضبط حواسها . » (٥٦) .

كتاب على عبد الرازق :

للدكتور محمد عماره دراسة وافية عن كتاب «الاسلام واصول الحكم» والمعركة التى فجرها على المستويين الفكرى والسياسى (٥٧) ، مما لا وجـه معه لتكرار تقصيها الآن فى نطاق ما يمس « حركة الخـلافة » المعروضـة .. وللكتاب ، مستويان من التأثير ، المسـتوى الفكرى المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسى المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وافساد سعيه لتولى الخلافة . وكان تأثيره خطيرا على المستويين جميعا . وقد كتب أيلى خادورى فى دراسته عن «مصر والخلافة ١٩١٥ ــ ١٩٥٢ » (٥٨) ، ينـكر على الكتـاب اى دافع فكـرى ويحيله

الى مجرد سلاح وقتي في معركة الاحرار ضد الملك . والحق ان الكتاب كان سلاحا في هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقرير ذلك لايكون بكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط . ولكن يكون ايضا باستشراف الاثر الفكري الخطير الذى رسخه الكتاب فى اجيال من المصريين ، تجد فيه رنبزة من اهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات «المعاصرة» لأثر ما ، ليس من شانه أن يتعارض مع نفوذه الفكرى العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الأثر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ ابى العزائم اعترافا بالخلافة وانكارا لحق الملك فؤاد فيها . ومامينفى منطق خادورى فى هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكى وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لايزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولايزال يدور فى الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب فى الأساس على محورين ، المحور السياسى المباشر وهو ما اكسب الكتاب مذاقا حاذقا ، اذ وجه سهام القول فى شجاعة كبيرة ضد النظام الملكى الاستبدادى وضد ذلك « الذى يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ولايستقر الا فوق أعناقهم .. » ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته ... الخ . والمحور الثانى هو الفكر الهادف الى فصل الدين الاسلامى عن أنظمة الحكم . وقد لاحظ الاستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابه تناقض فى التصميم الفكرى له ، من ناحية محاولته انكار ان النظام الذى وجد فى عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان للرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى أن المنهج التاريخى العلمى قد افتقد بما يعنيه من « حرص على ادراك علاقات الظواهر بعضها بالبعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية فى المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا .. » (٥٩) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، أنه بيان لفكرة الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضى بحث هذه المسألة لا فى ضوء السياق التاريخى ، ولكن فى ضوء المصادر الأساسية للشريعة الاسلامية ، وهى القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الامامة العامة و الخلافة » والنصوص التى تساق لا تفيد باللزوم وجوب نصب الامام (٦٠) . والسنة (وهى كل ما ثبت عن الرسول من قول او فعل أو تقرير مقصود به التشريع والاقتداء) لم تتعرض للخلافة ولا أمكن للعلماء أن يستدلوا منها فى هذا الباب على شاطىء ، والأحاديث التى تساق عن البيعة والامامة لا تفيد وجوب « الامامة العظمى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الامامة عقيدة شرعية وحكما دينيا ، والتحدث عن شىء ، لا يفيد التزاما به (٦١) .

وأما الاجماع (وهو اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر ما على حكم) فقد شك الشيخ فى انعقاد اجماع على وجوب نصب الخليفة ، اذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الاسلامى يعرف خليفة الا وعليه خارج ، فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفيد حصول اجماع صريح او سكوتى ، فيصعب أن يعتبر أجماعا صحيحا باعتبار ما يمكن ان يكون حدث من اكراه يعيب الرضاء ويخل بالاجماع ، والخلافة قامت على القوة المادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة الا الرماح والسيوف (٦٢) .

فلما بدأ الكتاب الحديث عن نظام الحكم فى عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد (٦٣) . ودار بين مسارب الرأى والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال انه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة انما وجدت زعامة الرسالة فقط ، ولقامها سلطان الملك ، وقد أنشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وان كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك فى الحقيقة، والقرآن يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذى هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف فى صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل أن الكتاب اذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق فى الجانب الفقهى منه على حساب الجانب التاريخى ، وتحولت بذلك الاحداث من مادة تاريخية الى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وترابط سياقه ، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخى من الوقائع ولكن لتأويل الأحداث تأويلا فقهيا . فانكر حقيقة ساطعة هى ان ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاما سياسيا .

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفى كون الحاكم نائبا عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة « الخلافة » وتوجب بقاءه ، كما أنه يحاول أن ينفى وجوب بقاء أسلوب الحكم الذى ارتبط تاريخيا بفكرة «الخلافة» ، وهو الحكم الفردى المطلق ، فقال انه اذا كان ما رواه الفقهاء عن الامامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة — من أن أصلاح الرعية يتوقف عليها — كان صحيحا ما يقولون ، ولكنه لا يصح الا بالمعنى المطلق للحكومة فى اى صوره « مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية أو شورية ، ديمقراطية أو اشتراكية .. » اما اذا ارادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون «دليلهم اقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة ..»(٦٤). ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح « الخلافة » ، هل يقصد فقط نظاما للحكم يتيح للحاكم سلطانا فرديا ، أم يقصد نظاما للحكم يتقيد بالشريعة الاسلامية ، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة . اى الجماعة السياسية التى تقوم الدولة فى نطاقها . فان كان يقصرها على المعنى الاول فهو لم يوضح ، وأن كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه .

وقد ووجه الكتاب بعاصفة من النقد ، كانت أهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت « حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام وأصول الحكم » ، وحيثيات حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين (٦٥) ، فضلا عما امتلأت به الصحف والدوريات التى هاجمت الشيخ (٦٦) . واهم الردود ذات الدلالة فى سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث أن الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة فى مصر وقتها . والف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق ، فبلغ نحو ٤٥٠ صفحة ، وكان يعارض كتاب عبد الرازق سطرا بسطر تقريبا .

ويظهر انه لا يكاد يكون خلاف بين الكتابين فى وجوب وجود الحكومة كضرورة للعمران ، فضلا عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آى القرآن وأحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو فى هذا النمط من الحكم الذى اصطلح على تسميته تاريخيا « بالخلافة » ، وهو الحكم الفردى الذى يتقيد بأحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب الشرق » فى ١٢ سبتمبر أن الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهريين - يكمن فى انه يرى أن يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وان للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه ، بينما يرى معارضوه أن حكومة الاسلام يجب أن تكون فردية فى نظامها وانها ان بدأت بالانتخاب فليس بعده الا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لابد للامة الاسلامية من حكومة برأسها حاكم ، وكونه واحدا يدل عليه أحاديث كثيرة .. » ، « فلا تصح اقامة الدين الا بالاسناد الى واحد أو الى أكثر من واحد ، فاذن لابد من أحد هذين الوجهين ، فان الاثنين فصاعدا بينهما او بينهم ما ذكرنا (اى الاختلاف ، فلا يتم أمر البتة ، فلم يبق وجه تتم به الأمور الا الاسناد الى واحد فاضل عالم حسن السياسة قوى على الانفاذ ، الا أنه وأن كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والاهمال منه اقل منه مع الاثنين فصاعدا .. » ، والبلاد التى لم يقم فيها حكم الواحد قد ذهب الدين فى أكثرها (٦٧) . ثم يؤول نصوص القرآن التى توحى بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله ، يؤولها مؤكدا هذا القصد ، « الحاكم الذى وجب على الأمة أن ينصبوه ليقوم نائبا عنها فى أمور دينهم ودنياهم واحد لا أكثر » . فيمزج بهذا بين وحدة الجماعة أو وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، رغم عدم التلازم .
ثم أطنب فى ايراد الأدلة العقلية التى « تدل على أن الخليفة لابد أن يكون واحدا » ، « وأن الاحاديث دلت على أن الحاكم لايكون الا واحدا » . وهى أحاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا . « كل حكومة فى الدنيا لا يكون لها الا رئيس واحد والا اختل نظامها » . ويحدد نظام الحكم فى الخلافة بقوله « حكومة يختار رئيسها من الأمة وهو الامام العام

والخليفة الأعظم وتعصيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية ..» (٦٨) .

وقد أثير عن هذا الفهم السياسى للخلافة من جانب الداعين للمؤتمر ، لا فى مواجهة من ينكر الخلافة أصلا كالشيخ عبد الرازق ، ولكن فى مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيابى ديمقراطى ؛ فكانوا يتهمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاما أوروبيا غريبا عن الاسلام (٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرازق ساكنا تجاه هذه الأعاصير ، فكان يكتب فى « السياسة » يدفع عن موقفه الفكرى الهجوم ، ويذود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ فى معركته هذه ، سيما بعد ما صنع الملك معهم باخراجهم من الوزارة وانهاء التحالف بينهما . واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم فى مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من أدوات الجدل والمنطق (٧٠) .

الوفد والكتاب :

أما الوفد ، فقد كان يعانى منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة أيام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسى المركز عليه ، ومع تقديم بعض من أخلص قادته الى المحاكمة فى قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منهما خصم له فلا بأس أن يشتد الصراع بينهما ، ولم يقم تحالفهما الا على ضربه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد ، وهذا يكسب خصومتهما حدة خاصة ، فضلا عن كون الأحرار حزبا ينافس الوفد على السلطة .

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور « الاسلام واصول الحكم » أن يدخل معركة سياسية الى جانب أعدائه التقليديين الاحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الآخر . وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف . والحق انهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع ، واشتد ذلك منهم ابان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر فى بداية حكم الوفد الى حد أنهم داعبوا الجانب السياسى للخلافة ، وهى القضية ذاتها التى تثور اليوم . ثم أن اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيفوز الأحرار تجاه الملك بغير عائد يعود على الوفد . والراجح أن مصلحة الوفد كانت فى تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من

المتصارعين صاحبه وليضعف احتمال رأب الصدع بينهما . على انه كانت للوفد اشارات يبدو منها أن بابه تجاه الاحرار ليس محكم الايصاد . وان ثمه املا لديه فى تقارب يتم منهم اليه . على أساس احترام الدستور والعودة للحياة النيابية . ومع كل الاحتمالات لم يخن للوفد صالح فى ان يفسر موقف الأحرار على أنه استشهاد لهم على أيدى الاستبداد دفاعا عن الحريات . فضلا عن كون ذلك فى نظر الوفد غير صحيح . ويجب أن تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد أن يدخل معركة « الاسلام واصول الحكم » على المستوى الفكرى الدينى لها ، وكان ثابت العزم فى عدم التورط فى صراع له بالدين وجه اتصال ، حذرا فى تفادى موقف يثير بينه وبين خصومه أيا من قضايا الدين ، أو يستخدم فيه الدين ضده أو يحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات أهداف سياسية محددة ، فهو يلتقط من اية مسألة جانبها السياسى وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان فى ذلك حريصا ألا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة «الاسلام واصول الحكم » جانب الدفاع عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، وركز على ناحية الحقوق الدستورية فى هذه المسالة . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان مسلك الوفد العملى يصدر عن الالتزام بهذا الذى دعا اليه الشيخ . ومراعاة للجانبين سالفى الذكر يمكن تتبع موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد أولا ــ قبل محاكمة الشيخ ــ بعض هجوم على الكتاب وما أثار من مسائل دينية يجب الا تمس ، وبلغ الهجوم احيانا قليلة الى حد وصف الكتاب بانه طعن على الاسلام والصحابة (٧١) . ومن ذلك هجوم « البلاغ » على الاحرار لأنهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية فى العالم الاسلامى افسادا لأمل الملك فى الخلافة ، قائلين ان الدستور المصرى يبيح الردة وان القوانين تجيز الربا وتعاطى المسكرات (٧٢) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على على عبد الرازق لأنه يزيد الامة انقساما « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المالوف المعروف»(٧٣) .

وأثارت هذه النغمة بعضا من الوفديين والعاطفيين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذى نشرت له « كوكب الشرق » رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة أحمد حافظ عوض على نقده للشيخ عبدالرازق، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البرىء ، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة ، والشيخ رغم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين تركوا حزبهم تحت ضغط « الاتحاديين » ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست فى خطأ الشيخ أو صوابه ، ولكن فى حرية الرأى التى يجب الا تمتهن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نبه الى وجه آخر للمسألة

قائلا « هـذه سبع سنوات لم انفك فى بحرها من مناضلة رجال الدين المسيحى مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم فى اموال الشعب من ولاية اسرفوا فيها كل الاسراف . وكان يقوينى فى جهادى هذا ما اراه فى الدين الاسلامى الحنيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ أمام « جهـة دينيـة وسـمية أشبه بالمجلس الاكليريكى .. والذى يدخل الريب فى القلب من تدخل الرجال الرسـميين للدين ما نراه عادة من الجمود ازاء مسائل اشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور .. » ثم عاد يقول ان كل اعتداء على الحرية باطل .

ورد أحمد حافظ عوض فى ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتمـاع ، وان للحريه حدا ان جاوزته كانت شرا على نفسها ، فاذا كان الشـيخ مخطئـا فللعلماء مناقشته ، واذا كان شـجاعا فى الخـروج على الاجمـاع فان الوتر الدينى حساس ، وانتقد اظهار الكتاب فى وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الاسلامى واختيار الأصلح للخلافة . وفى اليـوم التالى نشرت الصحيفة مقـالا يتهم الأحـرار بالالحاد . على أن ميرهم لم يسكت ، انما عاد يعلن أولا خشيته من الحـديث فى امر قد يقال فيه أن غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين « وفى هذا الأمر من غضاضة لا تطيقه النفس الأبية » . ولكنه لا يتكلم فى مسألة الدين ، انما فى مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما فى شخص الشيخ . ثم أشار الى الموقف السياسى العام ، والى ان « اقلية » استحلت وقف الدستور تتحالف مع « اقلية ثانية ، فنمت هذه الأخيرة لتهدد الأولى وتسير بالبلاد القهقرى ، فصارت الأقلية المهدده (الأحرار) تخشى على الدستور » . وقال اذا كان كتاب الشيخ شرا ، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر . ثم عاد ينبه الى خطورة ان تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزأ به الاسلام من قبل « اللهم انت المسئول أن تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون » (٧٤) .

اثرت هـذه المساجلة فى التنبيه الى « قضية الحريات » فى موضـوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينيـة لمحـاكمة النـاس على افكارهم . وكان شيوع أمر ازماع محاكمة الشيخ ، هو ما عدل سريعا بنقاد الشيخ من الوفديين عن النقد ، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميـدان الدين وجدله ، الى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، اى الميدان السياسى وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشـيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر المحامى انه لا فائدة من الاستقلال السياسى الا أن يكون وسيلة للاستقلال العلمى والاقتصادى ، وهاجم تشكيل مجلس رسمى يحجر على الفكر والقول وهما اول أركان النهضة ، ثم قال أن الكتاب

نفيس وقد جاء فى وقته المناسب (٧٥) . وكتب محمد كامل الحمامصى انه ليس غريبا أن يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كأنه مذهب فى الدين . ولكن الغريب أن يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بدعة وضلالة فلايجوز ان يحرق مؤلفه (٧٦). ثم هاجم احد علماء الازهر «احمدعلى المعدوب » الشيخ محمد شاكر الذى يستعدى الحكومة على مؤلف الكتاب قائلا انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات فى هذا الخط (٧٧) .

فلما أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر وأعدوا عريضة للملك تهيب به الا يستباح الدستور « فى أقدس ما كفل وصان وهى حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره . وكان ممن وقع العريضه احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية » ، ومحمد صبرى ابو علم من رجال الوفد ، ومحمود عزمى « السياسة » ومنصور فهمى . وكذلك أحمد شفيق وصالح جودت المحامىء من أعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوى أحتجاجا . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التى حاكمته قد أنزلته منزلة المصلح الاسلامى، وأيا كان الرأى فى حكمها ورأيها فقد اخطأت فى تصرفها (٧٨) . واشار الى وجوب أن تتآزر الأحزاب دفاعا عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدى يهنىء على عبد الرازق « بما استهدفتم له من بسالة وبطولة .. وسلاما على الدستور فى سجنه » (٧٩) . وكتب العقاد ينبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا ، وان المسألة وطنية فى الأساس وليست مسألة دينية ، وان الدين اتخذ احيانا شعارا للمصالح ، ولكنه بيقين ليس هو الدافع او المحرك فى هذا الشأن (٨٠) .

ولم ينس الوفد فى هذا الموقف أن يغمز الأحرار الدستوريين ، منبها اياهم الى أنه كان من الممكن استغلال الكتاب فى توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للعرش ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة » ، واذ يبدو منه مقت للملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعى لهدم فكرة الخلافة . وكان من الممكن أن يستغل الكتاب فى ذلك كما كان ينتظر ان يفعل الأحرار لو كان الشيخ عبد الرازق وفديا . ولكن القضية تتعلق بحرية الرأى التى يقف الوفد فيها موقفا مبدئيا (٨١) . وكانت مثل هذه الاشارات مما ساهم فى تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الاحرار بالتهمةالتى رفعوها هم ضد الوفد منذ شهور قليلة ، وهى تهمة عدم الولاء للملك .

والذى يلاحظ ، كما سبقت الاشارة ، أن الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفكر الدينى ، والملك وما يمسه من مبادىء الشرعية والدستورية . وكان الملك يريد أن يستتر وراء الدين تقوية

لحكمه الدنيوى ويثير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا ». وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال برمته ويكشف الجانب الدنيوى فى دعوى الخلافة من خلال المواقف العملية المحددة (تشكيل اللجان أو اجراء المحاكمة) ، كما يكشف الجانب الدنيوى فى كتاب « الاسلام وأصول الحكم » الذى يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارضة للملك ، ويحاول بذلك ان يورط الأحرار أو يضبطهم فى موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين الى ميدان السياسة ومبادىء الدستور ، والى مواقف القوى المختلفة ازاء هذه القضايا ، ويقف مدافعا عن المؤلف من جهة الحريات . اما الاحرار فقد واجهوا سلاح الوفد ضدهم « تهمة الخروج على العرش » بأن يرسل الشيخ ــ عبد الرازق الى صحيفة الكوكب يقول انه لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها ، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها «أى الجانب الدينى والأبحاث المتصلة به»(٨٢). ولكنهم فى مواجهة دعاوى الملك ورجاله ضدهم يثيرون فى صحيفتهم الامر من الناحية الدستورية والسياسية . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة «السياسية» ، فقد شهر الاحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك ، واستمسكوا بالجدل الدينى لتغطية ما يريد الوفد كشفه من أهدافهم السياسية .

ائتلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدع بين الملك والاحرار منذ اخراجهم من الوزارة . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينا ، هجوم يتخذ شكل الزجر الشديد جدبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا اليه ضعفاء ، وقد وضح شىء من ذلك فيما سبقت الاشارة اليه ، وكان استقبال الوفديين لاخراج عبد العزيز فهمى بعبارات مثل « أساء دخولا واساء خروجا .. وهكذا يفعل السفهاء » . وان الأحرار ماتوا كفارا بالدستور اذا اخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه(٨٣) . واضطر هذا الموقف الأحرار الى الزعم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر فى تركيز الهجوم على الاتحاديين ووزرائهم ، ولم يبد فى الافق أن ثمة تقاربا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تعد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفدين (٨٤) . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفديين والبوليس تسيل فيها الدماء على باب النادى السعدى ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد فى ١٣ نوفمبر .

على انه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة استفحال نفوذ السراى . ومنذ يوليه ١٩٢٥ بدأ الوفد رغم هجومه على الأحرار يرفع شعار « عند الخطر تلتئم الصفوف » ويصحب

هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع « مواربة » الباب للائتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين أن يلتمس عذرا للاحرار قال انهم « آلات مغلولة » ثم طالب بالتضامن والعودة الى روح أواخر ١٩١٨ اى قبل انشقاق الاحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار فى مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الراى . واستمر اياما متتالية حتى صار اشبه بالباب الثابت فى الصحف . وكان « للسياسة » مقال طالبت فيه بتنفيذ أحكام الدستور رحب به الوفديون (٨٥) . واستمر هذا الوضع هجوما وجذبا بعد خروج الأحرار من وزارة زيور الملكية .

وجاءت نقطة التحول فى خطاب عبد العزيز فهمى فى ٣٠ أكتوبر ، الذى أعلن فيه خطأه فى الاشتراك فى الحكم مع زيور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور (٨٦) . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح امين الرافعى بعقد البرلمان المحلول فى موعد انعقاده الدستورى فى اواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا فى فندق الكونتننتال فى ٢١ نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان لطمة شديدة وجهت للملك . وكان اللورد لويد المندوب السامى الجديد قد حضر الى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكينا للاوضاع التى أفسدها شبق الملك للانفراد بالسلطة ، فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكى بعد ذهاب لويد للسراى يومى ٨ ، ٩ ديسمبر (٨٧) . ثم حدث الائتلاف بين الوفد والاحرار والحزب الوطنى ، انقاذا للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذى اقامه للمؤتلفين فى ١١ ديسمبر . واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زيور للاستقالة مع اجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤتلفون فى الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد مجلس النواب . وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا ، باعتبار ان الائتلاف « خير الوسائل التى تستطيع امة مهددة بالميول الاستبدادية فى الداخل والاعتداء الاستعمارى من الخارج أن تحفظ بها النظام النيابى .. (٨٧) » .

عودة الملك للخلافة :

عندما ظهر أن نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحذر الانجليز من سياسته الطائشة التى قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدأ الملك يركز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعوض ضعفه ، ولكن هذا الضعف نفسه كان من اهم اسباب فشله فى هذه المسألة أيضا . لأن أعداء الاستبداد المجرد من الغطاء المعنوى لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم

على مسعى الملك فى ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفى ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ ابى العزائم والجماعات الاسلامية خارج مصر .

ففى ٣ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» اجتماعا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة فى ١٣ مايو ، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر فى مسألة الخلافة ومن يصح أن تسند اليه ، واهاب بالشعوب التى تغار على دينها أن تختار ممثليها لحضوره(٨٨). وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر دينى لا دخل للسياسة فيه ، وانه سيبحث فى مدى وجوب الخلافة ثم فيمن يكون خليفة ، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والى تحديدا لمهمة المؤتمر (٨٩) . وكان ثلاثتهم انشط العناصر فى هذه الدعوة .

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تأثير الخلافة فى الحياة للمسلمين ومنزلتها منذ كانت ايام الصحابة ، والى ما يلحق كرامة المسلمين من الاهانة بالغائها وما يكسبون من شباب من أحيائها (٩٠) . وكان الملك حريصا أن يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجه انتصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الاسلامى العام وامله فى الخلافة (٩١) . وكشف مع هذه الحملة ايضا عما يعتبر مذهبا سياسيا متكاملا يصاغ به نظام الحكم أن استقرت الخلافة لملك مصر . وهو مذهب يناقض أساس دستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الديلى نيوز لصحيفته (٩٢) ، يقول ان الملك لامح الى الخلافة ، وان كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك فى علاقتهم بالحكومة . ثم قال : هناك تيار قوى فى العالم الاسلامى لاعادة الخلافة مع تعديلها تعديلا جوهريا طبقا للآراء العصرية الحديثة ، وهو أن تكون الخلافة هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الاسلامى ، ويكون الخليفة هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج المنياوى (رئيس جمعية ضامن العلماء والداعية النشيط للمؤتمر منذ ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) يقول « ما وضع الخلافة فى هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت رئاسة خليفة صورى لا يملك من معنى الخلافة الا اسمها ، فهو نظام أوروبى غريب على الاسلام تؤيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم الجمهورى ، وينكره التاريخ الاسلامى من عهد خلافة الخلفاء الراشدين الى عهد الدولة العثمانية ، ولأنه نظام اقرب شبها بالنظام الاوروبى الذى أعطته الكنيسة الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية الى البابا .. » . ثم حدد تصوره للنظام السياسى للخلافة بقوله « يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه الشرعية باعتباره نائبا عن صاحب الشريعة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، ويجب أن يكون مقيدا بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، ويستشير العالم الاسلامى بواسطة مجلس عرش الخلافة (٩٣) » . فالنظام

المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشارى من العالم الاسلامى ، وهو ذات النظر الذى أوضحه الشيخ بخيت فى كتابه .

وفى مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والأحرار قد زالت بالائتلاف . فتكاتفوا فى طعن حركة الملك ودعواه . واستنكروا جميعا عقد المؤتمر منبهين الى حرج موقف مصر اذا اختير ملكها خليفة للمسلمين . واذا كانت الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة : فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الامم الأخرى ، وهل تصبح الخلافة فى مصر كقناة السويس فيها مصدرا آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجليز بها ، وهل فى ذلك ما يؤلب الدول المسيحية على مصر ، ثم ما هو أثر الخلافة فى الحقوق الدستورية التى ظفرت بها الأمة ، واذا كان الدين يخلى الخليفة من التبعة فكيف يكون حاكما بغير تبعة ولا مسئولية . وذكرت « البلاغ » أنه اذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الأزهر أن من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعا ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الأمم الاجنبية » (٩٤) .

ومن جهة أخرى ، اذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط ، فالواجب ان يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يثير مشاكل يتعذر معها على الخليفة أن يقوم بواجباته الشرعية ، ويتعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب ، واذ لم يختر ملك مصر خليفة فان ذلك يمس كرامة الدولة المصرية . وترشيح الملك للخلافة لا يكفى فيه موقف رجال الدين ، انما يقتضى موافقة البرلمان المصرى طبقا للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها الا تثار مناقشة برلمانية فى مثل هذا الموضوع .. » وذكرت ان قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة الى جانب الحكومة قد ترى غير رأى الحكومة .. » ، ووجود السلطتين يثير الفوضى والتضارب . كما بررت « السياسة » دعوتها الى المؤتمر فى ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان فى يد حكومة نيابية ، أما الآن فان الظروف قد تغيرت (٩٥) . وقد ذكرت الديلى نيوز أن حركة عنيفة تقوم فى مصر خوفا من احتمال أن تسند الخلافة للملك فؤاد (٩٦) .

رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك أيضا ، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف أن أربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكروا فيها أن مصر لا تصلح فى الوقت الحاضر دارا للخلافة (٩٧) . وهى لا تزال محتلة

بدولة أجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدى غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا (٩٨) . واهتم الملك بهـذه الدعوه لقيامها من الازهر ، ودار التحقيق فى سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اصطناع عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها (٩٩) . ويذكر الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمى الذى نشر فى الصحف عنها ، كان حرصا من الحكومة الا يذيع الامر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتم لم يغن شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة (١٠٠) .

وقد كان الشيخ محمد ماضى أبو العزائم ، شيخا للطريقة العزائميـة وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور فى كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسى واضح واهتمام بقضايا السياسة كبير، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلاء عن وادى النيل(١٠١). وهو من الجيل الذى تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضى ومع الاحتلال البريطانى ، وله « دعـاء الغوث » وهـو يدل على ذوق سياسى طريف « اللهم باسـمك العظيم الأعظم ، وبجـاه المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وباسم اسمائك الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم ، أن تعجـل بالانتقـام ممن ظلم ، وأن توقع الظالمين فى الظالمين والـكافرين فى الكافرين ، وان يخرج المسلمون من بينهم سالمين غانمين يا رب العالمين » . وهو يعكس فى منطقه نفسية نهايات القرن المـاضى فى مصر . عنـدما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد ، فانحصر رجاء المظلوم لا فى ان يقوى بنفسه ، ولكن فى أن يفلت فى القهر بتضارب الأقوياء . وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى .

وما ان الغيت الخلافة فى ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث فى هـذا الأمر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشغلة فى طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغى صرفها عن هذا المطلب لأمر آخر ولا أن يسمح باسـتغلال العـدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب أن تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، وأعلن عن مؤتمر اسلامى يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤(١٠٢).

كانت وجهة نظر ابى العزائم أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتـلال والنفوذ الأجنبى بها . وانه يجب العمل على ابقاء الخلافة فى تركيا وتقويتها، فاذا لم يمكن ابقاؤها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبى . وانه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر . ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره . وكان هـذا أيضا رأى جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت على ، فالتقى أبو العزائم معهما فى العمل ، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للانجليز (١٠٣) .

وكان الامير خالد حفيد عبد القادر الجزائرى مقيما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبى العزائم (١٠٤) . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الاخلاق ، فاذا كانت ارادة تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك طامعين فى الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤتمر لاتحتاج الى وقت طويل ولايؤمن نجاحها ، فيجب المسارعة فى حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الاسلامى الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك امان الله ملك الافغان . واطرد تكتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولايبقى الا افغانستان (١٠٥) .

انعقد مؤتمر أبى العزائم فى موعده ، وأسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقاته السياسية ، وعن قرارات أوضحت اهدافه . اما التشكيلات فأهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو لمؤتمر اسلامى عام انتخب ابو العزائم رئيسا لها وعلى فهمى كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد اقطاب الحزب الوطنى ، مع ترشيح الامير عمر طوسون لرياسة اللجنة العامة. والمعروف أن كان للامير عمر طوسون فى هذه الفترة علاقة بالحزب الوطنى . أما عن اهداف المؤتمر فهى تكوين مؤتمر اسلامى عام ، وتكوين لجان فرعية فى انحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة التحضير له فى ٢٣ مارس ، وقررت تاليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية فى الخارج وعقد الاجتماعات الدورية .. وتقرر انه بعد أن تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر فانها «لا تحل ولاتنتهى مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر فى وادى النيل باسم جماعة الخلافة الإسلامية ..» . ثم وضع قانون للجماعة يتضمن مبادىء كثيرة منها الطاعة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل .. الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالتى هى أحسن واحترام حرية الاديان . كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذى لاتتغير مدة حياته الا اذا استقال أو أقالته الأغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهى الجمعية العمومية التى تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة الشرعية ولجنة السكرتارية وامانة الصندوق ، واللجان الفرعية التى تؤلف فى المدن والقرى ، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وامين صندوق ، وان يكون للجماعة صحف .. الخ (١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة فى تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة (١٠٧) . وحرص ابو العزائم ان يبتعد عن اثارة حذر الوفد منه ، واكد انه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هى الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سئل عن رأيه فى الحالة الحاضرة قال مؤيدا الحكومة «بصفتى مصريا أراني والحمد لله فى مجتمع كنت اتمنى أن أعيش فيه منذ أكثر من أربعين

سنة .» (١٠٨) . ثم طالب الازهر أن يكون لجنة فرعية تنضم اليه بدل أن يشكل هيئة أخرى لدعوة المؤتمر (١٠٩) .

والحاصل انه بعد ظهور « الهيئة العلمية .. » بدا لدى كثير من اقسام الرأى العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذى ينضم اليه غيره . (١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة مناوئة لمساعى فؤاد (١١١) . وبالنسبة للوفد فقد أثار حذره ان جماعة ابى العزائم أوجدت تنظيما ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلا عن التبرعات ، وهو يتكون على اتصال بالحزب الوطنى وبالامير عمر طوسون المناوئين للوفد ، ويعلن أن من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين . وقالت كوكب الشرق ان هذه الدعوة تشيع البلبلة وتثير الشبهة ، ونشرت البلاغ الشيخ المنياوى أن الحركة العزائمية اصبحت عرضة لتلاعب الاحزاب فى مناوئة العرش والحكومة الحاضرة ، وأن الشيخ يكثر من التردد على نوادى بعض الاحزاب ، وأن خالد الحسينى رئيس لجنة الاسكندرية يخدم أغراضا اجنبية ، على علم من أبى العزائم (١١٢) ..

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك فى الخلافة زاد تعرض الادارة للجان العزائمية ، وكانت صحافة الملك تستعدى عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض أعضاء اللجان فى الاقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة «المدينة المنورة» ، مع تفتيش دار أبى العزائم ومنعه من السفر للحج . (١١٣) على أن عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها (١١٤) .

. واذا كانت الحركة لم تفض الى شىء ذى بال ، الا اشتراكها فى المؤتمر الاسلامى الذى انعقد بمكة فى ٩ يونية ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر فى مسالة الخلافة اصلا ، فان الحركة قد ساهمت فى اضعاف حركة الملك ؛ اذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة الخلافة ، وقد عارضته بشدة وافسدت عليه بعض سعيه وافسدت عليه دعوى أن رجال الدين يناصرونه .

ويضاف الى المساهمة فى اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشعوبها التى عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة ، اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين فى الخلافة كالملك حسين الهاشمى الذى تأثرت بموقفه الهيئات الدينية الرسمية فى شرق الاردن والعراق ، وكملك الافغان ، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون اسناد الخلافة لاحد ما كالملك ابن سعود بالحجاز وامام اليمن . واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطانى كالهيئات الرسمية التى تأثرت

بموقف الاستعمار الفرنسي ، واتجاه الشعوب الاسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واسنادها لملك يخضع للانجليز ، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا. اما فارس (ايران) فقد استمسكت بكونها بلدا شيعيا لاشأن لها بالامر . واما تركيا فقد الغت الخلافة ولايعقل أن تلغى الخلافة من عندها وتؤيدها فى بلد آخر .

مؤتمر الخلافة :

حوصرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة ، سياسيا ودينيا . داخليا وخارجيا ، وظهر خلال الاشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده ، أن الامر تحيطه عوامل الفشل ، وادى هذا برجال الملك ان يفكروا فى التراجع الهادىء . فتنصلوا أولا من ان ثمة رغبة لفؤاد فى الخلافة (١١٥). ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم . ذكرت «الاتحاد» ان التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد أن أقترب موعده ، وازاء ذلك فلا مانع من ان يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وان يكون بمثابة تمهيد لاجتماع آخر يعقد فى موعد آخر وفى بلاد غير مصر لاختيار الخليفة (١١٦). واجتمع مجلس ادارة المؤتمر برياسة شيخ الازهر فى ٢٥ ابريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامجه ، وحصر البرنامج فى ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة وهى ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبم تنعقد ، وهل يمكن ايجاد الخلافة المستجمعة للشروط ، واذا لم يمكن فما هو الحل ، واذا امكن فما يجب أن يتخذ لنصب الخليفة . وقد أدى هذا التراجع الى احتدام الخلاف داخل مجلس الادارة ، اذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة (١١٧) .

انعقد المؤتمر فى ١٢ مايو برياسة شيخ الازهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوبا. منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من عكا ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة أعضاء اربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين وعشرين عضوا بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشارع نور الظلام فى حراسة جمع من طلبة الازهر ورجال البوليس لئلا يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وفرضت السرية على أعماله. وما أن انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الازهر الذى دعا لعودة الخلافة تجميعا للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين . فاستنكر بعض الاعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من شهوده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ أن مندوب صحيفة «المقطم» ذات الميول الانجليزية يحضر وحده الجلسات ، ويتكرر اتصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا

حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس . ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من ان كلمـاتهم لاتدون كاملة بمضـابط الجلسات ، وتبودلت فى هذا الشأن أقوال عنيفة . وطالب الأعضاء العـرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين فى دمشق فعارضهم الاعضاء المصريون . يحكى الشيخ الظواهرى «كان انعقادا مشوها مبتورا ..» وأن شيخ الازهر لما خشى على مقام مصر من لهجة الوفود دعـم ألوفـد المصرى باعضاء جدد من ذوى السياسـة والكياسة منهم الظواهرى وأحمد تيمـور ووحيد الايوبى (١١٨) .

اما عن اعمال المؤتمر (١١٩) ، فقد كون بجلسته الثانية لجنتين ، تبحث كل منهما مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست واعدت كل منها تقريرا . فأكدت اللجنة الاولى تعريف الخلافة بانها رئاسة للدين والدنيا لاتنفصـلان . وأن شروط الخليفة هى البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السـمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين، وان يكون ذا رأى وبصر بتدبير مصالح المسلمين ، وذكرت أن شرط القرشية (اى ان يكون الخليفة من قريش) فيه قولان أحدهما انها لاتشترط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشترط فانه يتعـذر توافرها الآن مع اسـتيفاء الشروط الاخرى ، وذكرت أن الخلافة تنعقد باستخلاف الامام السابق أو بيعة اهل الحل والعقد أو بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط .. وذكر مندوب الهند أن الخلافة خلافة أقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت فى المسألة .

اما اللجنة الثانية فقد انتهى بحثها الى ماينفى قيام المؤتمر ، اذ ذكرت أن مركز الخلافة «لايمكن البت فيه الآن» . وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشـوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض وتوافر الاسـتقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «أهـم الشروط فى الخليفة ان يكون له من النفوذ مايستطيع معه تنفيذ أحكامه واوامـره وأن يدافع عن بيضة الاسلام وحوزة المسلمين طبق أحكام الدين ، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو ..» . وذكرت ان الخلافة قامت فى صدر الاسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة «اما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع واصبحت ممالك وامما متفرقة بعضها عن بعض فى حكوماتها وادارتها وسياستها ، وكثير من بنيها تملكه نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعا للآخر ..» ثم قالت «اذا فرض واقيم خليفة عام للمسلمين فلايكون له النفوذ الشرعى المطلوب ، ولاتكون الخلافة التى يتصف بها خـلافة شرعية بمعناها الحقيقى ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير ..» وبهـذا كان مفاد رأى اللجنة انه بعد نشأة القوميات فى العالم الاسلامى لم تعد ثمـة امكانية لقيام الخلافة ، وأن مايقام متخذا اسم الخلافة فى هذه الظروف هو

أمر وهمي ليس له من حقيقتها شيء ، وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورها التاريخي مادامت القوميات ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ أن الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الايوبي يقترح «حل المؤتمر العام على أن يضرب المجلس أجل انعقاده بعد » . فووفق على رأيه بالاجماع ، ويبدو أن كان هذا هو الاجماع الوحيد الذي انعقد في المؤتمر . وقام الشيخ الظواهري يبرر ذلك تجنبا للفشل الصريح بقوله أن المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هذا على أجراء البيعة وانه ينبغي تفادى الخلاف . ثم غلبه على أمره واقع فشل المؤتمر فقال ناعيا «أرى من العسير على وعلى اخوانى والاسف يملأ قلبي والحزن الشديد يشملنى ان نعلن أننا اجتمعنا لنقول أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة - ولنقول أن المسلمين أصبحوا متفرقين في الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . واذا كنا لسنا اهلا لأن نبت في مسألة الخلافة فكيف نكون اهلا لأن نبت في أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . .» (١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر الى نقيض ماكان يسعى اليه ، وبدلا من أن يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامى للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل في ذلك الى اجتماع ينعقد في مكان غير مصر لم يحصل ، والى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان مضى من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وابلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذى أسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها أن من دعا للخلافة من الملوك ، انما دعا اليها كنظام للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليست كتجميع للمسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الاخيرة لما أعياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول أو الشعوب في شكل تنظيمي ما كعصبة للامم أو جامعة للدول ، ولكن كان خليقا به حينئذ أن يفقد وظيفته «الملكية» .

المراجع

(١) The Caliphata, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.

(٣،٢) د. محمد حسين · الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى · الجزء الثانى ص ٢١ ـ ٢٧ ·

(٥) صحيفة الأهرام ، مقالات من ٤ ـ ٢٠ مارس ١٩٢٤ ·

(٦) صحيفة النظام ٦ ، ٩ مارس ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد النصف الأول من مارس ١٩٢٤ ·

(٧) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية ·

(٨) صحيفة السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ·

(٩) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ ·

(١٠) الأهرام ، النظام ١٠ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية ·

(١١) نشر علماء التخصص بالأزهر بيانا هاجموا فيه نداءات « الخونة المارقين » الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن على صنيعة الانجليز (د· محمد حسين المرجع السابق ص٢٧ـ٢٩)

(١٢) الأهرام ٧ مارس ١٩٢٤ ·

(١٣) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ ·

(١٤) السياسة ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨ مارس ١٩٢٤ ·

(١٥) الأهرام ١٠ مارس ١٩٢٤ ·

(١٦) صحيفة مصر ٧ ابريل ١٩٢٤ ·

(١٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ ·

(١٨) البلاغ أعداد كثيرة مارس ١٩٢٤ ·

(١٩) د· محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ . د· محمد حسين هيكل · مذكرات فى السياسة المصرية · الجزء الأول ص ٢٣١ ·

(٢٠) د· محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ ·

(٢١) السياسة ، وغيرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .

(٢٢) السياسة ، الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامى العام للخلافة بمصر ، العدد الأول . أكتوبر ١٩٢٤ .

(٢٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ . أحمد شفيق حوليات السياسة المصرية ، الحولية الأولى ص ١١٩ ، الحولية الثانية ص ١٠٦ .

(٢٤) السياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام الظواهرى ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

(٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . نقلا عن كتاب « الاسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق » دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .

(٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .

(٢٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحمانى .

(٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .

(٢٩) الأهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أحمد الصاوى محمد .

(٣٠) السياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .

(٣١) البلاغ ٣ ، ١٤ ، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكر .

(٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٤ .

(٣٣،٣٤) البلاغ ١٤ ، ٢١ ابريل ، ١٣ يونيه ١٩٢٤ .

(٣٥) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ .

(٣٦) النظام ١٦ ، ١٩ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .

(٣٧) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .

(٣٨) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .

(٣٩) الأهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .

(٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشرى . اكتوبر ١٩٦٧ .

(٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ .

(٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .

(٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .

(٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامى .. العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .

(٥١) عبد الرحمن الرافعى . فى أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

(٥٢) عبد الرحمن الرافعى · المرجع السابق ص ٢٣١ ·

(٥٣) د· محمد حسين هيكل · المرجع السابق ص ٢٢٣ ·

(٥٤) د· محمد حسين هيكل · المرجع السابق ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩ ، ٢٦٠ ·

(٥٥) البلاغ أول أكتوبر ١٩٢٥ ·

(٥٦) السياسة ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٢٤ ·

(٥٧) « الاسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق » دراسة ووثائق · محمد عمارة · بيروت ·

(٥٨) The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, Elie Kedouri, pp. 194.

(٥٩) محمد عمارة · المرجع السابق ص ٤٣ ــ ٤٥ ·

(٦٠) على عبد الرازق · الاسلام وأصول الحكم · الطبعة الثانية · ص ١٦ ، ١٧ ، ٣٣ ·

(٦١) على عبد الرازق · المرجع السابق ص ١٦ ــ ١٩ ــ ٢٨ ، ٣٣ ·

(٦٢) على عبد الرازق · المرجع السابق ص ١٢ ، ٢٢ ــ ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ــ ٣٣ ·

(٦٣) على عبد الرازق · المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٤ ·

(٦٤) على عبد الرازق · المرجع السابق ص ٣٥ ·

(٦٥) مجلة المؤتمر الاسلامى ·· العدد الثامن ١٩٢٥ ·

(٦٦) مثلا مقالات الشيخ يوسف الدجوى ، البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ ·

(٦٧) محمد بخيت · حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٣٣ ــ ٣٥ ·

(٦٨) محمد بخيت · المرجع السابق ص ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٢ ، ١٠٧ ·

(٦٩) صحيفة الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ·

(٧٠) محمد عمارة · المرجع السابق وما أشار اليه من مقالات عن « السياسة » ·

(٧١) صحيفة كوكب الشرق · مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض ، أوائل يوليه ١٩٢٥ ·

(٧٢) البلاغ · أول أكتوبر ١٩٢٥ ·

(٧٣) البلاغ · ٨ أكتوبر ١٩٢٥ ·

(٧٤) نشر هذا المقال فى الصفحة الأولى من عدد ٨ يولية ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير فى الصفحات الداخلية أيضا ·

كوكب الشرق ٩ ، ١٠ يولية ١٩٢٥ ·

(٧٥) كوكب الشرق ١٣ يوليه ١٩٢٥ ·

(٧٦) كوكب الشرق ١١ يوليه ١٩٢٥ ·

(٧٧) كوكب الشرق ١٥ ، ٢٥ يوليه ١٩٢٥ ·

(٧٨) أحمد شفيق · أعمالى بعد مذكراتى ص ١٨٢ ــ ١٨٣ ·

(٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ ·

(٨٠) البلاغ ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ ·

(٨١) كوكب الشرق ٢٢ ، ٢٥ يوليه ١٩٢٥ ·

(٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يوليه ١٩٢٥ ٠

(٨٣) كوكب الشرق ٧ ـ ٨ سبتمبر ١٩٢٥ ٠

(٨٤) البلاغ ٤ ، ٩ أكتوبر ١٩٢٥ ٠

(٨٥) كوكب الشرق ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٩ يوليه ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥ ٠

(٨٦) عبد الرحمن الرافعي ٠ المرجع السابق ص ١٣١ ٠

(٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ ٠

(٨٨) مجلة المؤتمر الاسلامي ٠٠ العدد التاسع ١٩٢٦ ٠ الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦ ٠

(٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ فبراير ١٩٢٦ ٠

(٩٠) الاتحاد ١٠ ، ١٧ مارس ١٩٢٦ ٠

(٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ ٠

(٩٢) نقلا عن الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦ ٠

(٩٣) الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ ابريل ١٩٢٦ ٠

(٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦ ٠

(٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ ٠

(٩٦) نقلا عن الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦ ٠

(٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ ٠

(٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ ٠

(٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦ ٠

(١٠٠) د٠ محمد حسين المرجع السابق ص ٤٠ ــ ٤٤ ٠

(١٠١) تراجع مقالاته في « النظام » الأشهر الثلاثة الاولى من ١٩٢٤ ، سيما ١٤ فبراير ، ١٧ مارس ٠ وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها ٠

(١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ ٠

(١٠٣،١٠٤) عبد المنعم محمد شقرف ٠ الامام محمد ماضي أبو العزائم ص ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ٠ وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسيني مجاهد فلسطيني ، والواضح من كتاباته بالصحف غير ذلك ٠

(١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤ ٠

(١٠٦) كتيب « قانون جماعة الخلافة الاسلامية بوادى النيل » ٠ ١٩٢٤ ٠

(١٠٧) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ٠

(١٠٨) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤ ٠

(١٠٩) مصر ١٧ ابريل ١٩٢٤ ٠

(١١٠) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، ١٤ ابريل ، ١٥ مايو ١٩٢٤ ٠

(١١١) مصر ٣٠ ابريل ، ٧ مايو ١٩٢٤ ٠

(١١٢) كوكب الشرق ٢٥ يوليه ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ يونيه ١٩٢٤ ٠

(١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد المنعم شقرف · المرجع السابق ص ٢١٩ ·

(١١٤) الأهرام ١٦ ابريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ ابريل ١٩٢٤ ، عبد المنعم شقرف ص ٢٢٨ ، ٢٣٦ ·

(١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ ·

(١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ ·

(١١٧) الأهرام ٢٧ ابريل ، ٧ ، ١٢ مايو ١٩٢٦ ·

(١١٨) السياسة والأزهر — المرجع السابق ص ٢١٥ ·

(١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣ — ٢٢ مايو ١٩٢٦ ·

(١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ ·

الأزهـــر
بين القصر والحركة الديمقراطية

الأزهـر
بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذى عرف فيما بعد بدستور ١٩٢٣ ، لم تضمنه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين . ولاتكشف محاضر اللجنة عن أن امرا كهذا أثير امامها .. وكان هذا مما يفيد ان اللجنة لاترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الاخرى خاضعة للوزارة المسئولة أمام البرلمان . ولايمارس الملك عليها سلطانا الا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى ابراهيم سنة ١٩٢٣ ، افساحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هـذه التعديلات بين انصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية .واسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقـاء البعض . (١) وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل الى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته .. فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين والاوقاف التى تديرها وزارة الاوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسموح بها فى البلاد .» ثم أعقبت هذا القول بعبارة «واذا لم توضع احكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بهـا الآن .» (المادة ١٥٣) . واستخلص الملك بهـذا النص اعترافا دستوريا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الأديان ، واقرارا دستوريا ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التى ادخلت هذا الحكم على الدستور لصـالح الملك ، سجلت الهدف منه بقولها ان للملك على المعاهد الدينيـة الاسـلامية «اختصاصات خاصة به باشرها بشخصه» كالتعيين فى الوظـائف الدينية الكبرى ومنح الالقاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين ، وأن له فى ادارة الأوقاف «حقوق منحت له طبقا لمبادىء الشريعة نفسها .» وأن له بالنسبة

للاديان الاخرى اختصاصات معلومة «وقد اعتبرت كل هـذه الاختصاصات دائما حقـوقا شخصية للملك ..» وهي حقـوق ذات «صـفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذى وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء (٢) .

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية ، لتكون ركيزة معنوية تدعم حكمه . وهو بهذا الاهتمام انما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية وماسبقها من نظم القرون الوسطى، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتى الحكم الفردى المطلق . يذكر الشيخ الظواهرى أن تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الازهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد على «وجد ارتباط مبارك بين الازهر وهذه الاسرة العلوية .» ثم يشير الى ان تبعية الازهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، اذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابى .. الى الحكومة من جهة التنفيذ والى البرلمان من جهة التشريع وجهة الاشراف .. ولكن الازهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك» (٣) .

اما «القواعد والعادات المعمول بها» التى استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الازهر الذى صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١). اذ يعتبر الازهر لا معهـدا للتعليم والبحث فحسب ، ولا معهـدا لنشر علوم الشريعة وتخريج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات اهداف عقائدية تتخطى الاهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، الى تخـريج من يرشدون الامة الى « طريق السعادة » ويعتبر شيخ الأزهر لا مديرا لجامعة فقط ولكنه امام أكبر للمسلمين . ثم يعـرج الى الجـانب التنظيمى فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديوى وبأمر منه . وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس ادارتها واعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوى، ثم يتعرض لميزانية الازهر اذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوى مباشرة لتصدر بأمر منه . واذا كان هذا التنظيم يتسجم مع التنظيم العام للسلطات فى الدولة سنة ١٩١٠ ، فان استبقاءه بعد ثورة ١٩١٩، وفى ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر وضعا واضح الشذوذ ، اذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد . ومن المعروف ان اية مؤسسة او جهـاز تتحصل من الناحية التنظيمية فى هدف او وظيفة تقوم بها ورجال يقـومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وان انفراد الملك باختيار الرجال واصدار الميزانية ، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سـيطرة منفـردة على نشاطها وطريقـة تحقيق أهـدافها . ويزيده تمكنا من ذلك مااحتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للاوقاف ، باعتبارها مصدرا التمويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمال تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة .

لذلك فان اختلاف نظام السلطات بالنسبة للازهر والهيئات الدينية ، مع النظام العام للسلطات الذى رسمه الدستور ، لابد ان يفضى الى اختلاف فى نشاطهما . اذ يحاول كل من الاطراف المتصارعة ان يمسك بماديات المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها هدفا ووظيفة .

لم يكن غريبا اذا ، ان يحرص حكام مصر ، ملوكا وسلاطين وولاه على أن تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الازهر . ويضرب الشيخ الظواهرى أمثلة لذلك بما اثبته من قيام علاقات الاخلاص الشديد من جانبه ومن جانب شيخ الازهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوى وغيره بالخديوى عباس ثم بالسلطان حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا . ويذكر عن الملك فؤاد انه كان «حريصا على أن يعرف كل شيء عن الازهر والمعاهد الدينية . فقد كان جلالته يعتبر هذه الناحية من الامور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه..» (٤) . وكان طبيعيا أيضا ان يكون الازهر ملاذ فؤاد واداته عندما طمع فى الخلافة الاسلامية ، وان يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية والوفد من صراعات . والذى يظهر من تتبع الصراعات السياسية التى شهدتها مصر منذ تزعزعت السلطة المطلقة الملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، أن من اهم ماكان يهتم به الملك دعما لنفوذه فى مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطته على الازهر وهيئات الدين . لايعادل اهتمامه بذلك الا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السراى دفاع المستميت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكى فى مصر . وأن فحص هذه الصراعات بالنسبة للازهر هو مايكون مادة هذه الدراسة .

بدايات المشكلة :

اذا كان الملك نجح فى ان يضمن دستور ١٩٢٣ مايثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية أن تستخلص هذه المؤسسات منه وان تحوطها بسلطان النظام النيابى . واتخذ الصراع فى هذا الأمر – كشأنه فى غيره من قضايا السياسة – الشكل السلمى المشروع فى نطاق صيغة الحكم والسلطة التى قننها الدستور وعبر القنوات التى رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين ، فهى تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقر امكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

وما يتعين ملاحظته من البداية انه اذا كان الازهر هو مجال الصراع بين طرفى الاستبداد والديمقراطية . واذا كان الصراع صراعا منظما محكوم الصيغة محدد الاطار ، فان الصراع لابد ان يتخذ صيغا قانونية وتنظيمية وفنية .

تتعلق بالنواحي الدستورية والنواحي المالية والنواحي التعليمية ، ولابد أن يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة وفي أساليب حل مشاكلها. وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله تقتضي الاشارة الى وضع الازهر في هذا الوقت وما كان يحتمل فيه من مشاكل وازمات .

لقد بدأت مشكلة الازهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت. كان الازهر (والجوامع التي على نمطه كالجامع الاحمدي بطنطا) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد . وكان سابغ بردة الدين على السلطة ، وسند الولاية بما يحوطها من توقير وبما تحيطه هي من احترام وقداسة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم ، ينقلون علمه الى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه في انحاء البلاد . وكان له من الاوقاف مايكفل ريعها له التمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبي من طالبي العلم القاصدين اليه من مختلف الانحاء . فجمع بين وظيفتين متناقضتين ـ دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبي من الرأى العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لاتنازعه فيها مؤسسة اخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بغيته في نطاق المستوى الفكرى والحضارى العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمد على بما عرف من السعي لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشيد على نظم الحياة الاجتماعية . والحداثة هنا تعنى الاخذ في ذلك كله بما اثمرته الحضارة الاوربية من علم طبيعي وتنظيم وثقافة . ولم يكن الازهر كمؤسسة للتعليم بقادر على أن يسهم في تحقيق هذه الغايات. بمراعاة علومه التقليدية وأساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين ، والازهر قوام عليهما . ثم انقسم «العلم» الى علوم للدين وعلوم للدنيا ، وتميز الازهر في النوع الأول وحده ، ونشأت خارج الأزهر مدارس تدرس علوم الدنيا ، ومن يومها نشأ الازدواج في نظم التعليم في مصر ، كما نشأ في غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع . وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الازهرى من طلبة العلم وخريجي المعاهد ، هو أول من نازع سلطان الأزهر كمؤسسة وحيدة للتعليم في مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها . واقترن بهذا الوضع ان استصفى محمد على ما للازهر وما لرئاسته من أوقاف يكفل ريعها له تميزه المالي .

على أن آثار هذا الوضع الجديد لم تتكشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياع الأزهر مع القبضة القوية للحاكم . أما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له . فقد ظهرت في البداية كمجال جديد ينفتح أمام الازهريين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيه معلمي اللغة العربية والمصححين . فانفسحت أمامه المسالك ثم تضيقها (٥) . ولم يكن الازهر

ذو المئات من السنين والتراث والعراقة ــ وذو الشيوخ الأجلاء من الاعلام فيوض البحار من العلماء ، وذو الحظوة عندالولادة والنفوذ عند الجماهير، وذو الحاضر ذي الشمول وذي الشموخ والشرقاوي والشيخ الامير، وثورة القاهرة على الفرنسيس ، ما كان له أن يخشى على رجاله من نفر من أصحاب الصنائع والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس العلم الا ما يعلمه هو . فلما انهت اللائحة السعيدية فى ١٨٥٨ الاحتكار الزراعى الذى أنشأه محمد على ، استرد الازهر سيطرته على الاوقاف المرصودة عليه وزادت هذه الاوقاف وقتها (٦) . كما استخلص سعيد باشا الوالى من السلطان العثمانى حق تعيين قضاة مصر ، بعد أن كان يعينهم قاضى القضاة الذى يختاره الباب العالى ، وأنشأ سعيد بعضا من « مجالس الاقاليم » يعين لكل منها قاضيا شافعيا وآخر حنفيا وافسح هذا امام الازهر أيضا .

وجاءت الهزة الثانية للازهر (بعد محمد على) على عهد اسماعيل . ورغم ان اسماعيل أفسح امام الازهريين بتعميم مجالس الاقاليم فى مختلف المديريات وتعيين المفتين فيها ، والتعيين منهم فى المدارس الابتدائية معلمين للغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة الى حد تطلبت فيه هذه المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة واسلوبا فى التعليم يختلف عن معرفة الازهريين وطرائقهم . وهنا نشأت دار العلوم فى ١٨٧٢ كمدرسة لتخريج مدرسى اللغة لمدارس الحكومة . وفى الوقت نفسه بدأت نذر تحول النظام القانونى فى مصر الى الأخذ من النظم الاوربية ، وانشئت المحاكم المختلطة فى ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائى، فأنشئت مدرسة الحقوق بدرب الجماميز وترجمت القوانين الفرنسية ــ وبدأ تعيين بعض القضاه من المدنيين غير الازهريين ومن خريجى البعثات . ووظيفة الازهر التقليدية ذات شعب ثلاث ، اللغة والشريعة والوعظ . وقد شاهدت السبعينات تهديدا جديا لهذه الوظيفة فى شعبيتها الأولين . ولم يبق للازهر غير مزاحم فى هذين المجالين الا القضاء الشرعى الذى انحصر فى مسائل الاحوال الشخصية (الزواج والنفقة والارث ..) والوقف . فضلا عن الوعظ الدينى .

وبعيد الاحتلال البريطانى مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين الجديدة ، التى تغطى مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك اخذا من التقنينات الفرنسية . وتم انشاء الهيكل القضائى للمحاكم الحديثة ، مما فصل عن الازهر أهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات القرن التاسع عشر وضح الصدع أمام المصريين وغير المصريين جميعا . مؤسستان للتعليم تقومان فى مواجهة احداهما للاخرى : من جهة ما تحتاجه من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤسستان

للقضاء تقفان في مواجهة احداهما الاخرى ، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذى تطلبه والقوانين التى تطبقها ومجال العمل الذى تنشط فيه . وتم صدع مماثل في المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفي البناء الاخلاقى والسلوكى للافراد .

أمام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبده ـ يحاول رتق هذا الفتق الذى يتسع . ويدعو لتفتيح الفكر الاسلامى ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع ، وليمكن للفكر الاسلامى أن يقدم الأساس الأخلاقى والمعنوى لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسيلته الى ذلك ، الدعوة لتطوير الأزهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعى التقليدى . ولايتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفى القول أن دعوة الاستاذ الامام لم تصادف من داخل الأزهر جوابا شافيا . وكادت ابواب الجامع العتيد أن توصد من دونها . ووجدت دعوة الامام أهم استجابة لها خارج الازهر ، بين تلامذة مدنيين أو تلامذه ازهريين ساروا بدعوة الامام بعيدا عن الازهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول واصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك أن زاد الفتق اتساعا . ومادام عز الانسجام بين النمطين المتقابلين ، فلم يعد ممكنا الا أن يكون نمو أحدهما على حساب الآخر . وفى ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعى عن الازهر ، وانفصلت من جذورها تقريبا اذ انشئت مدرسة القضاء الشرعى على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب يدخله من أكمل المرحلة الثانوية بالأزهر ، ولكن كقسم عال وقسم ثانوى مدتهما معا تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صغار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر (٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة أيضا ثم الحقت في عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . ومالبث أن انشىء قسم تجهيزى يغذى دار العلوم بالطلبة ويغنيها عن طلبة الازهر . فسد الطريق أمام الازهريين هنا أيضا من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضيق الذى انحصر فيه الأزهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقانا أن صاحبته زيادة متتابعة النمو في عدد طلبة الأزهر . وبينما اخذت المنافذ منه تضيق ــ كانت الروافد اليه تتسع . بلغ عدد طلبته في أوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ في ١٨٧٥ اكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط الى ثمانية آلاف في ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق في بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفا في ١٩١٨ . وتراوح عدده بعد ذلك الى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفا (٨) . وقد تكاتف اسباب عدة لتحقيق هذه الزيادة ، منها الزيادة العامة في السكان مع نمو الرغبة في التعليم ، ثم ماسجله «هيوارث دن» عن رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالازهر من الطلب للتجنيد الذى توسع فيه سعيد باشا (٩) ، ثم

ماجرى مع بداية هذا القرن من انشاء معاهد دينية ببعض عواصم الاقاليم مما يسر لكثير من أهل الريف طلب العلم فى مكان قريب .

واذا كان الازهر القديم لايخرج أكثر كثيرا من ستة علماء فى السنة ، لاتضيق بهم أروقة التدريس فيه ، ولايطمحون هم الى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الازهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات فى السنة الواحدة ، يمتد نظرهم الى ماوراء الازهر بحثا عن وظائف التعليم بالمدارس الاولية والوظائف الكتابية والفنية فى المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها. ومن هنا قام النزاع بين الازهر ومدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ، لان طلبة الازهر كما يقول عبد المتعال الصعيدى «وجدوا أن الوظائف التى تناسبهم فى الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم .. (اذ) بعد الفرق بين ثقافتها وثقافة اهل الازهر — وقد زاد الطين بلة أن الحكومة .. عمدت الى انشاء مدرسة القضاء الشرعى لانها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث فى الازهر أن تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية .. فزاد انشاؤها من شكوى خريجى النظام الحديث فى المعاهد الدينية وطلابه (اى خريجى الازهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى أقلقوا الحكومة بشكواهم وأقلقوا أولياء الأمور فى الأزهر والمعاهد الدينية ....» (١٠) .

ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجددون عن موقف الازهر الرافض المتمعض من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع واروقته من أهم ساحات الثورة فى ١٩١٩ . ألقى الأزهريون بانفسهم فى خضمها من صبيحة اليوم الاول لها فى ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الالوف من طلاب الازهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الامة ، حتى ساهم فى تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف القساوسة طريقهم الى منبره . وعرف المصريون فيه اساتذة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود أبو العيون ، يحتضنون مبدأ الجامعة الوطنية ، ويدعون للجامعة المصرية ويستحمسوا الناس للثورة ، وسمعوا صيحة الشيخ دراز ضد دعاة «التعقل» والاعتدال مع المحتل «عقل الثورة هو جنون الثائرين .» (١١) وكل ذلك معروف مشتهر. يذكر الأستاذ عنان «لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذى قام به الازهر فى الثورة الوطنية الكبرى .. وقد اثار موقف الازهر ثائرة المحتلين — فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الغاشمة وأمروا بمنع الاجتماعات بالأزهر واحتلت الجنود الانجليز مشارقه ورابطت أمام أبوابه ، بل ذهبت فى ذلك الى محاولة غلق الازهر وطلبت من شيخه (أبو الفضل الجيزاوى) ان يقوم بغلقه فرفض واحتج بأنه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية

ولبث الجامع الشهير مفتوحا كعهده ، ولبثت المظاهرات تنظم من حوله وفي داخله بشتى الوسائل والمحاولات التى لم تجد فيهما حراب الانجليز ورصاصهم . » (١٢) .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، أن الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لاشك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهى ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة او تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء أسباب الهياج ــ ولكنها كانت قومة تساهم فى ثورة وطنية ضد الاحتلال الذى يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردى . لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والاجراءات ، اراد الملك من تقريرها أن يمسك بما يكاد ينفلت من الاعنة . وكان ذلك بالاسلوب التقليدى المزدوج ، احكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . واذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد أن يحقق عزل الازهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع انطلبة من الاشتراك فى اية مظاهرة أو اجتماع أو الاتصال بالصحف لمدها بأية ملاحظات أو اخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك أيضا (المادتين ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ لسنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك أن أصدر فى ١٧ أكتوبر ١٩٢٠ قانونا عن الاحكام التأديبية فى الازهر والمعاهد ، أورد فى صدره ديباجة تحدد الهدف منه «نظرا لان اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتادية واجباتهم مما يؤدى الى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الاسلامى. ونظرا لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الامكنة الدينية وعدم اباحة التعرض لها ذريعة لالقاء بذور المشاغبات وبث الآراء الفاسدة فى الاذهان مما قد ينجم عنه الاخلال بالامن .. » لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتبه كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد فى القاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهى طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا «أو تكون له اى علاقة سياسية بأحد الاحزاب أو الجمعيات السياسية» . كما اجاز دخول رجال الامن الجوامع والمساجد لاخراج من يلقى خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالازهر صدر فى ٢٦ اغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن انشاء تخصص للغة العربية بالازهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبه نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعى (القانون ٣٤) جعلته به المدرسة قسما من «الجامعة الازهرية الكبرى» ــ ورغم انه ابقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت اليها من وزارة الحقانية) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الازهر وشكل لها مجلس ادارة برياسته وفيه مفتى الديار المصرية ،

وبهذا ربطت المدرسة بالازهر من جهة الادارة كما ربطت به ايضا من جهة الاساتذة والطلبة ، اذ الغى القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذى كان يمد قسمها العالى بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الأزهر ، فتحولت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجى الأزهر . واذ كان المتبع أن يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعى ، فقد بدأ فى ١٩٢١ انصافا لخريجى الأزهر على حساب خريجى المدرسة ، أن يعين أعداد متساوية من خريجى كل من الازهر والمدرسة فى تلك الوظائف ، ثم تجرى الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجى الازهر تمييزا لهم على زملائهم .. (١٣) .

ومما يتعين ملاحظته ان هذين القانونين الخاصين بالأزهر - قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكل التشريعى الموالى لسلطة الملك والمناوىء لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التى فتح لها الدستور بعض ابواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات - وقانون الاحكام العرفية . ويتضح مغزى قانونى الأزهر فى هذا السياق ، وقد سبقت الاشارة الى التعديل الذى أدخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذى صدر به الدستور فعلا مقررا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

حكومة الوفد :

مع نفاذ الدستور ، اقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول فى يناير ١٩٢٤ . واكتسح مصر بكل فئاتها فأل حسن بأن اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوية العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق .. ورأى الأزهريون انهم «وقد كانوا ركنا أهم ركن فى الثورة الأخيرة التى تجنى البلاد ثمارها الآن رقيا وتقدما ، انهم جديرون من ولاة الأمور بنظرة عطف واشفاق على حالتهم المادية والمعنوية ..» ويضيف احمد شفيق أن الازهر منذ بدا بظاهر المسألة الوطنية «اصبح معرضا للتأثيرات السياسية ومستعدا للعمل بما يوجهه اليه المغرضون ممن لهم منفعة فى اثارته بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بدت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة أن يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا ان الازهريين يودون أن يروا انفسهم متمتعين بكل مايشهدون من أسباب فى الطبقة الراقية .. وما كل ذلك الا نتيجة تضييق نظام العيش المدنى الحديث على هؤلاء الذين انتسبوا الى العلوم والأعمال الدينية التى اخذ ظلها يتقلص فى اكثر انحاء الشرق » ..

وانه لا مناص من الاصلاح ليدخل الازهر فى صنف المدارس العليا التى تؤهل خريجيها للمناصب الكبيرة (١٤) ».

ويظهر من هذا الحديث ان للازهريين ــ كما تقدمت الاشارة ــ مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش امامهم . وان سبب المشكلة هو تخطى الحياة المدنية الحديثة لمناهج الأزهر ووسائله ، فعلاجها فى الاصلاح ، ولكن من جهة اخرى اصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن « المغرضين » من اثارة الأزهر فى معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه الاثارة . فثمة ثلاثة جوانب مترابطة ، الجانب المهنى أو المطالب الاقتصادية للازهريين ، ومسألة الاصلاح كتجديد فكرى . والسياق السياسى لاثارة أى مطلب . ومن الحق المشروع لأية فئة ان تطرح مطالبها الاقتصادية وان تدافع عنها . ويمكن أن يتصور ما كان يعانيه الأزهرى من الشعور بالظلم والانحصار، اذ تضيق امامه سبل العمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعتبرهم على الأكثر اقرانا وانداداً يعملون فى المعارف والقضاء الشرعى ، ويلحظ أن مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهرين ، ولا يكاد يلحظ ازهرى واحد فى مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضى الا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء فى محكمة الاستئناف الأهلية ، والا الشيخ مصطفى عبد الرازق بعد ذلك ، بما يقرب من نصف القرن ، اذ كان أستاذا بكلية الآداب ثم وزيرا للاوقاف فى ١٩٣٨ . وكلا الشيخين كان مرتبطا بالحياة المدنية الحديثة فكرا ومعايشة بما قد يزيد عن ارتباطه بالبيئة الأزهرية .

وكانت مطالب الأزهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الأخرى فى أعباء المجتمع ورغد العيش . وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب فى قضايا التقدم والتنوير ــ لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية ، ولكن انعزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية وعن السياق السياسى الديمقراطى الملائم ، هذا الانعزال قد أحدث تعقيدات جمة وأربك الحركة الأزهرية كما أربك كل من أخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كغيره من وفود الفئات المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقهم فى الوظائف . وتحددت مطالبهم فى أن يكون لحامل شهادة الأولية الأزهرية حق التدريس بالمدارس الأولية ، ولحامل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع الغاء تجهيزية دار العلوم ، ولحامل العالمية دخول قسم التخصص بالأزهر أو مدرسة القضاء الشرعى . وان يوظفوا ائمة وخطباء ووعاظا ومرشدين بوزارة الأوقاف وكتبة بالمحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبى عنهم سيما بالنسبة للابصار . وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر (١٥) .

وظهر من هذا ان مطلب « الاصلاح » الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ، وبلوره الأستاذ الامام كدعوة لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد ورأب الصدع الفكرى والنفسى فى المجتمع ، هذا المطلب قد بدأ يتحول فى صميمه ليصير محض علاج لأزمة فئة فى المجتمع ، ادركت ما ضرب عليها من انحصار اجتماعى واقتصادى من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم وطرق التدريس . اى بدأ يتحول من هدف اجتماعى عام الى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعى ، الى مطلب مهنى لايجاد مجالات للعمل امام الخريجين والتمشى بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الازهريين فى امرين ، أولهما ما يذكره الشيخ عبد المتعال الصعيدى من « أن سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده ، فكان رأيه فى اصلاح الأزهر من رأى أستاذه ، وقد رأى اولئك الطلاب ان الأمر قد التبس عليهم فى الاصلاح فرأوه مطلب وظائف لا مطلب نهوض . » . وثانيهما ان سعدا لاحظ أن الطلبة وحدهم هم من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم ، ثم ذكر الطلبة ان الأزهر والمعاهد الدينية تابعة للملك ليس لمجلس الوزراء عليها سلطان ، وانه من الأحسن ان يتجهوا فى مطالبهم الى الملك لأنه هو من يملك التغيير فى هذا الأمر (١٦) .

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد أول ما طرح عليهم وهم فى الحكم موضوع الأزهريين . فقد نظروا الى هذه المسألة لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الأخرى، ولكنهم نظروا اليه من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر كهيئة فى اطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد أن يشترك الشيوخ مع الطلاب فى مطالبهم ، مبعثها تقريره ان بعضا من كبار شيوخ الأزهر على وثيق من العلاقات بالملك ، فهو يرغب أن يضغط الطلبة داخل الأزهر لينجذب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الأزهر من داخله ببواعث الاصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك فى صحن الجامع . كما انه حاول ان يستغل مطالب الطلبة فى ان يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لأى من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الاصلاح على أيدى الأزهريين فى مواجهة الملك .

وسيظهر فى سياق هذه الدراسة أن هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدى بالنظر الى الأزهر .

وتنبغى الاشارة الى أن الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده او مناهجه استخدام الدين فى النشاط السياسى . انما كان مؤسسة سياسية

بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله .. وهو فى محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه الى الوزارة البرلمانية انما كان يقصد لا ان يستعمل الدين فى النشاط السياسى ، ولكن أن يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد اليه فى دعم حكمه الفردى . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية أن تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير فى الأزهر لبعث حركة التجديد الفكرى فيه كحركة انهاض فكرى واجتماعى .

والحاصل انه لما قدم الأزهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها لدراستها ، ولم تكد اللجنة تتم عملها فى اغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر الى لندن للمفاوضة فى المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الامر ما يبرر ارجاء النظر فى تقرير الأزهر حتى يعود (١٧) . ثم عاد الرجل فى اكتوبر بمفاوضات فاشلة مع ماكدونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطانى ، وبدأ الملك وخصوم الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل اداة الحكم «زغلولية لحما ودما» باقصاء الموالين لخصومة واحلال وفديين محلهم .. وقوبل مسلكه من الملك و « الأحرار » بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . اذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للديوان الملكى . وقدم سعد استقالته لأن «أيديا خفية»(كما كان يطلق على الملك ورجاله) تثير الدسائس ، وهتفت الجماهير « سعد أو الثورة » فتراجع الملك واسترد سعد استقالته .

فى هذه الظروف ، وفى ذات تلك الأيام ، راجت الشائعات بأن قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضي الأزهريين ، وأن الحكومة تسوف فى نشرها ، وان سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذى عرفته منابر ١٩١٩ من اخلص الداعين للثورة ، ولم يعرف فى تاريخه السياسى الا بالميل للحزب الوطنى ، والشيخ أبو العيون وغيرهم ممن على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطنى وافسحت صحيفة (الأخبار) انهرا لمطالب الأزهريين وللهجوم على الوفد . ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الازهر يتفجع » شملت الاولتان هجوما قاسيا على سعد ، وشملت الاخيرة نقدا مستترا للسراى وتدخل حسن نشأت فى شئون الأزهر (١٨) . وساهم الأحرار الدستوريون فى هذه الحركة التى توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قدر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر وللملك فيها ضلع (١٩) . وأعلن الأزهريون الاضراب عن تلقى دروسهم حتى تجاب مطالبهم . وتركز مطلبهم فى نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب

الازهر والمعاهد الدينية فى الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة والفوا المظاهرات .

ورغم ان هذه الحركة الأزهرية كان لها اسبابها من صميم مشـــاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعثهم رفع الغبن عن الأزهريين : رغم ذلك فقد استغل الملك واعوانه هذه الحركة لصالحه ، باثارتها اصلا بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفى النهـــاية بقيادتها نحو الأهداف السياسية المطلوبة فى وضوح .

ونشط حسن نشأت فى هذا الامر كنشاطه فى تكوين لجان الخـلافة .. وعرف أن خصوم الوفد السياسيين يستغلون الأمر (٢٠) ، وأن «أيديا خفية» تحرك الطلبة وأن حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة الى المزيد من التصعيد كلمـا بدأت الحركة تهدأ (٢١) . وعزت الصحف الانجليزى الأمر لأسـباب سياسية وان المعارضة تثيره لتضع العراقيل أمام وزارة الوفد (٢٢) .

فى ٣١ أكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدروس ثلاثة أيام مع الابراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم الى ســعد فحاول تهدئتهم ناصحا اياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة فى مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة أن يقرروا الاضراب قبل أن يقابلوه . وفى اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره ، فلمـا حاول الشيخ مصطفى القـاياتى تهدئتهم انزلوه من المنصة ، وشاركهم طلاب معهدى طنطا وأسـيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية واصدر بيـانا ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزانة . وقابل وفد من الطلبة ايضا وزير الداخلية واقنعهم الوزير بانهـاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا ان نقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل . وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استثيرت من جديد . وظهر ذلك فى صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكذب او يعدل عنها .

وفى ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة الى مستوى سياسى واضح ، اذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفين بالوزارات ورياســة الوزارة ، ثم قاصدين مصر عابدين وهم يهتفون « يحيا الملك يحيـا الازهر - يحيا الملك نصير الأزهر ، لا رئيس الا الملك (طعنا فى سعد) تحيا المطالب الأزهرية » . وكتب الشيخ محمود الغمراوى يطالب « برفع الوســاطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر ، كما لاوساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء ، اذ لا يليق فى عهد جـلالتكم الميمون أن يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا .. » (٢٣) . فظهر هذا المطلب كمطلب سياسى صرف يؤيد سـلطة الملك على الأزهر . ثم اجتمع نحـــو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الاضراب بسبب أن الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، أن الاضراب والتظاهر وان كانا اسلوب سائغا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنيه . فهو «منكر لا يليق» ولا يتفق مع روح الدستور اذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية فى نيابتها (٢٤) . فاصدرت بيانا يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن انالحكومة لن تبحث فى مطالبهم اذا لم يعودوا الى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وانها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانونى سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠ ، وانها قررت منع المظاهرات طبقا لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فاصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا انهوه بقولهم « نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بيننا وبين وزارة الداخلية .. » وعقد اجتماع بالأزهر قرر استمرار الاضراب و « استقبال جلالة الملك الدستورى العادل ورجاءهم جلالته فى استصدار مرسوم ملكى كريم باجابة مطالبهم ..» فرابطت قوة من البوليس حول الأزهر لمنع التظاهر. وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالاسكندرية فى ٥ نوفمبر ، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبالا رئيس الا الملك . واصرت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجات مجلس ادارة الأزهر ان يصدر قرارا يعاقب من يشترك فى الاضراب « بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور » مع احالة المحرضين الى مجالس التأديب ، وان تحقق وزارة الأوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ فى التحريض على الاضراب. وكان اشتراك هؤلاء يشير الى حسن نشأت الذى كان وكيلا لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصص بالازهر . وقد هاجم الحزب الوطنى تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه أمين الرافعى وقتها (٢٥) . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدأ الطلبة ينتظمون فى دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التاديب فى ١٢ نوفمبر مقررا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر (٢٦) . وكادت العاصفة أن تهدأ لوزارة الوفد ، لولا ان عاجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالته .

حكومة الملك :

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسبا يعتد به بالنسبة للازهر . فهى لم تضع فى التنفيذ مفهومها عن اصلاح الأزهر اصلاح نهوض لا اصلاح وظائف . وهى لم تنجح نجاحا حاسما فى أن تصوغ مسالة الاصلاح الصياغة التى ترتضيها باعتباره تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الاصلاح الوظيفى حسبما وضع خصومها المسالة دعما لروح المحافظة . وهى لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعزعة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجـاح كبير باسـتخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسـبة الخمسين فى مجلس الشـيوخ والاعتراف بحقهـا فى الموافقـة على تعيين موظفى القصر الملكى ، رغم ذلك كله بقى وضع الأزهر على حاله بغير تحـد جـدى لسلطان الملك عليه ، وفاجاتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبى تشمل بعضا من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحديا للوفد فى عقر داره وفى مجال قوته الأساسية . وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيرى واسع أن تحاصر هذه الحركة وان تعزلها عن جماهير الرأى العام ، مع رجاء امتصاصهاما لم يمتد بهاالزمن لتحقيقه . والواضح أن كانت مدةحكم الوفد قصيرة تكاثرت عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية الى الصراعات حول السـلطة مع الملك الى الصراعات مع الأحزاب الأخـرى الى المشـاكل الاقتصادية للفئات المختلفة الى تفاصيل مشاكل الادارة اليومية ، وأحاطت به المؤامرات فلم يتسع أمامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يحلها أو بالأقل يقيمها على اساس ووضع سليم .

ومن الناحية المقابلة ، بدا للملك أنه كسب من الوفد نقاطا فى صراعهما. فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنـازع كمـا نوزعت على غـيره . ثم كانت هتافات الأزهريين بالا رئيس الا الملك ، مما يندر أن يسـمعه الجـالس على العرش من جماهير فى الشارع سيما بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد فى الأزهر ذاته فى وهج ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسـب انه نجح فى أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصـالحه ، باعتبارها فى الجوهر مشكلة مهنية ومطالب اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الاصلاح على طريقة الاسـتاذ الامام ، من حيث كونهـا تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهـذا الوضـع تهـدد النسق الفكرى الذى يستخدمونه سنادا لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضـع الاجتماعى الراهن . فاذا افرغ مطلب الاصلاح من هـذا المحتـوى ، ليصير تعديلا لبعض برامج الدراسـة بما يلائم زيادة الطلب على خريجى الأزهر فى الوظائف ، وليصير مطلبا للعمالة الأوسع ، فقد وضـع الاصـلاح بهـذا على طريقة تستبقى الفكر المحافظ ، ووضـع « الاصـلاح » بين يدى الحـاكم ، يحوطه سيف المعز وذهبه . وامكن قياس مدى السـيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص فى فرص العمل المتاح للخريجين وحساب الرواتب ،وباثارة التنافس بين خريجى الأزهر وخريجى المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التى خلفت الوفد ، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر فى مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجـوم على سـعد واعلان الثقة بوزارة زيور . واذا كان أهم مطلب اضربوا له هـو المطالبـة بنشر تقرير اللجنـة

الوزارية ، فلا يلحظ انهم اعادوا هذا الطلب على زيور . وقد قصد وفد منهم فى ٧ يناير برياسة الشيخ ابى العيون الى قصر الملك يعلنون ولاءهم أمام كبير الأمناء ويشكرون حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد . ثم قصدوا الى اسماعيل صدقى وزير الداخلية والرئيس الفعلى للوزارة وأسموه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عقيدة ».. فلما الفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقى وعضوية وزيرى المعارف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو اساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رغم معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عمن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب (٢٧) .

زاد الطلبة فى مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعى ، مع خفض سنوات التخصص الى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجى الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطالبوا أن يختصوا فى وزارة الأوقاف بوظائف مفتشى المساجد ومساعديهم والتدريس والامامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفى المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى والوظائف الكتابية ، وفى وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفى الا فى القضاء.. وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من اصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من أمراض الطفولة والصبا مما تجعل الكشف الطبى المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار امراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحاق المكفوف من أبنائهم بالكتاتيب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطلبا صيغ بطريقتهم الخاصة « يلغى الكشف الطبى بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى على الأمراض المعدية » مع حفظ حق المكفوفين فى الوظائف الملائمة . على انهم تمادوا فى الطلب حتى رغبوا ان يكون لحامل شهادة العالمية خصم نصف اجرة المواصلات العامة . ثم كان مماطلبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين الفا ، مع جعل التعليم الدينى أساسا فى مدارس الحكومة . ويلحظ أن هذين المطلبين دينيين عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية أو بالأكثر لنشاط حزبى ، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتهما العقائدية ، ولكنهما وضعا فى سياق مطالب اقتصادية نثرية ، فظهر منهما جانب السعى وراء الرزق وحده (٢٨) .

استجابت اللجنة الوزارية للازهريين فى بعض من اهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم والمدارس الاولية للمعلمين لما سمى « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على أن يبقى لوزارة المعارف الاشراف على

مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبقا لمناهجها . كما رأت تشكيل مجلس ادارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برياسة شيخ الأزهر وفيه المفتى ومدير المعاهد من الأزهر ، وافسحت لحاملى العالمية فى وظائف وزارة الأوقاف ، واقرت للمكفوفين بحق الانتساب والحصول على الشهادات . واجرت بعض التعديل فى المناهج باضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات (٢٩) .

ثم أصدر الملك أمرا ملكيا بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعى الى الجامعة الأزهرية الكبرى (الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥) ومرسوما ملكيا فى ١١ مارس بتشكيل مجلس ادارة جديد لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء فى ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسى الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهات .

وفى الوقت نفسه ، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلا فعليا من مجالس ادارتها التى لها حق الفصل فى التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ الى وظائف ادارية كالمدير العام الذى أنشئت وظيفته فى ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذى انشاه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الاعمال من دون المجلس الأعلى للازهر ومجالس الادارات ، فصار زمام الأزهر فى يد الادارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوى الراى المستقل مثل الشيخ دراز الذى نقل الى اسيوط . ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد دينى بطلاب الجهة التى يكون فيها ، وعرف أن الدافع السياسى لهذا النظام احكام مراقبة الطلبة . ونقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية ، نقلوا من معاهدهم (٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرض عن ذلك ، فأصدروا بيانا يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم ، واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معلنين استنكارهم لها مما أدى الى حصار البوليس للمدرسة وفصل ٥٠٠ طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشية أن يتفرقوا فى البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد (٣١) .

ومن جهة ثانية ، فان تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من المحتم أن يضمن الولاء السياسى لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسى الغالب للراى العام . واذا كان الملك قصد من تحقيق هذا المطلب رشوة هذه الفئة لتساندة ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان

كثيرا من طلبة الأزهر نظر الى الأمر باعتباره استخلاصا لحق لهم لا يؤدى الى ارتباطهم السياسي بحكومة زيور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطنى الديمقراطي المستمد من تأييدهم السابق لثورة ١٩١٩ . لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور ان ظهرت فى أوساط الأزهريين ، سيما بعد ان وضح لهم ان الحكومة تستهدف من الاسراع فى اجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسي فى معركة انتخابات مجلس النواب التى اجرتها حكومة زيور بعد حل المجلس الوفدى ، واستفزهم ان تحول الحكومة مطالبهم المشروعة الى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبة الأزهر الى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد ، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة فى الأزهر ومعاهد طنطا والاسكندرية واسيوط تنشر بيانات فى الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذيل بقوائم طويلة من اسماء الطلبة دلالة على تحدى الوزارة ، وادى ذلك الى فصل اعداد منهم (٣٢) . وفى ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبى المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومدرسة القضاء الشرعى ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات فى صف الوفد وتوجهوا الى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفى ١٥ يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية الى سعد اظهارا للثقة به . ولجأت حكومة زيور الى فصل اعداد من هؤلاء وتقل بعض القضاة الشرعيين ومدرسى المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد سيما أثناء المعركة الانتخابية(٣٣).

واثناء الانتخابات شكلت « لجنة الأزهر الوفدية » برياسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة ازهريين يدعون لانتخاب أحمد ماهر مرشح الوفد فى دائرة الدرب الاحمر التى تشمل الأزهر ، ويقنعون الأزهريين ان مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهريين . وتعرض اعضاء هذه اللجنة لاجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التى اسعدت الوفد كثيرا ان مرشحه فى هذه الدائرة قد فاز فى الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهريين تهنىء سعدا بهذا الأمر (٣٤) .

الائتلاف الديمقراطي :

بعد ان تحقق الائتلاف بين الوفد والاحرار الدستوريين فى مواجهة الملك وضد وزارة زيور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والاحرار برئاسة عدلى يكن . وبعد ان ظهر فى تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابى ، وذلك بما ظهر منه فى مسألة الخلافة الاسلامية وفى حرصه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد الحزبان المؤتلفان ان من أهم ما يجب على الائتلاف ان يحققه هو الارتفاع بالدين من أن يكون سلاحا فى يد الملك ، وابعاد الهيئات الدينية عن سلطته

المباشرة . وتحددت خطواتهم فى هذا الشأن فيما يلى ، اولا اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانيا الاحاطة بالأزهر بالأسلوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الآخذة من اختصاصه ووظيفته ، وهى مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ، وذلك حصرا لنشاط الأزهر وضمانا لنوع من النفوذ الفكرى يكفل فى المستقبل تنشيط حركة الاصلاح والتجديد . ثالثا السعى لاشراك الوزارة البرلمانية مع الملك فى اختيار شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين ، وضم المؤسسات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الأخيرة هى الهدف الأصلى والنهائى . وهى أن تحققت اغنت عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها اصعب بقدر ما هى أحسم . لذلك نشط المؤتلفون فى المجالات الثلاثة معا ، حرصا على كسب البعض ان لم يستطيعوا كسب الكل ، ورتبوا الاولوية حسب الايسر . والملاحظ أن هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الاصلاح الفكرى الذى تتطلبه ، انما هى شرط لامكان تحقيق هذا الاصلاح . واذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما اعتبروه جمودا فى وظيفة الأزهر ورفضا للتجديد ، فليكن نقل السيطرة على الأمرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكرى داخل الأزهر ، وتحريك المؤسسة الى اهداف الاصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابت العزم والرأى على موقفه من مسألة الاصلاح ، باعتبار أن الوفد يقوم على مبدأ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية ، وباعتبار عدائه لسلطات الحكم الفردى التى تجاهد لتنفى وظيفته التاريخية وتنفى وجوده السياسى كله . وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون مثخنى الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم فى أول عهد زيور ، ومن المعركة التى خاضوها ضد سعيه اقامة الخلافة الاسلامية فى مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين فى مسألة الشيخ على عبد الرازق . كما كان مثقفو الأحرار يحملون بعضا من تراث الفكر الليبرالى العلمانى ومن الدعوة لتجديد الفكر مما تشربوه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفى السيد . وقد سبقت اشارة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر واضرابهم ضد الوفد ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف اغراضا سياسية لن يستفيد منها الا الملك . فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لطلب الأزهريين اهدار أعمال اللجنة الوفدية التى بحثت شئون الأزهر ولم يحبذوا تكوين لجنة جديدة (٣٥) . لكل ذلك يلحظ أن ائتلاف الأحرار والوفد فى سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ لم يصادف نجاحا فى مسألة سياسية مثل ما صادف فى هذه المسألة الأزهرية على التحديد .

ادوات الصراع (١) :

حرص واضعو الدستور ان يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الاوقاف وحسابها الختامى ووجوب ان يجرى عليها ما يجرى على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها (المادة ١٤٥) . ونتج هذا الحرص عن ان الأوقاف الخيرية التى تديرها وزارة الأوقاف ، كانت خاضعة أصلا لنظارة وادارة ولى الأمر (الوالى أو الخديو أو الملك) بموجب حجج الوقف او قواعد الشريعة . ثم انتقلت الادارة الى ديوان الاوقاف فى ١٨٩٥ الذى حلت محله بعد ذلك بسنين وزارة الأوقاف . وكان السند الشرعى لهذا الانتقال ان ولى الأمر قد (وكل) الديوان ثم الوزارة عنه فى الادارة . وبالنسبة للاوقاف الأهلية فان الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية او توكيل من « ولى الأمر » ان كان هو الناظر اصلا . لذلك خشى واضعو الدستور ان يترتب على هذا الأصل القانونى أن يسحب الملك توكيله بالادارة فيسترد سلطته على ادارة كل هذه الأموال او يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان ، فوضعوا هذا الحكم . وتناقشوا كثيرا فى لجنة الثلاثين حول ما اذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمى أم تنحصر فى النوع الأول ، حتى لا يترتب على الضمانة التى توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع فى نظام الأوقاف الأهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكباتى . وانتهوا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال(٣٦).

ووجه اهمية هذا الامر ، ان ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد ايراداتها من ميزانية الدولة فى جزء (وهذا لا شبهة فى خضوعها لرقابة البرلمان) ، ومن ايرادات الاوقاف فى جزء آخر . وكانت ثمة أوقاف مرصوده على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الأمر، أن خروج ميزانية الأوقاف من اشراف البرلمان ووزارته من شانه ان يوقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق أغراضه بغير رقيب .

لذلك ما ان عرضت الميزانية على أول برلمان وفدى فى ١٩٢٤ ، حتى ظهر ان حسن نشات وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على أساس انها تتضمن انواعا ثلاثة من الأوقاف الخيرى : والأهلى ، وأوقاف الحرمين الشريفين . واراد ان يفلت بالنوعين الآخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما ارقاما اجمالية لا تصلح اساسا لنقاش او مراقبة . وراجعه مجلس النواب واصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الانواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الأوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته ، قائلا ان ميزانية هذه الانواع الثلاثة كانت تناقش فى الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وان القوانين القائمة توجب

مناقشتها ، وان بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع في سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة عشر الايراد مقابل الادارة مما يستحيل رقابته الا برقابة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا رغم ما بذله حسن نشات من جهد كبير لاثبات خطأ قرار مجلس النواب ، ورغم ما اثاره من أن الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف أسرارا عائلية يجب أن تستتر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذى يؤكد حقه في الرقابة الشاملة واوصى الحكومة أن تراعى ذلك في الميزانية القادمة (٣٧) .

لم يسلم حسن نشات بهذه النتيجة ، واستصدر في ٢ سبتمبر ١٩٢٤ بمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر أساس ان الأوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية منفصلة فلا يجوز أن تجمعها ميزانية واحدة ، وان أموالها ليست من الأموال العامة ، وان ادارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعى فلا يجوز أن يزاحمه البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برلمان الأئتلاف سنة ١٩٢٦ فتمسك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا في هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان ، وطلبا عرض ميزانية الاوقاف الأهلية واوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا (٣٨) .

ثم حاول بعض اعضاء مجلس النواب في الدورة البرلمانية ذاتها ، أن يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت في البداية عن تقديم ميزانيتها للبرلمان (٢٠٠ الف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقدمت اليه ميزانية المعاهد «كبيان محض لا كحق» (٣٩) . وقيل انها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور ، وانها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد . فردت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بانه ان لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التى تعطيها الدولة ووزارة الاوقاف الى هذه المعاهد . وان للبرلمان أن يخفض هذه المبالغ أو يحذفها تماما ، ولوحت بهذه السلطة مهددة . وانتهز عبد السلام فهمى جمعه النائب الوفدى هذه المناسبة ، ليفسر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، يفسره بما يجرده من معناه ، فقال ان سلطة الملك في هذا الأمر لايجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شانها شان غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام في الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة البرلمان في مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وايده في قوله هذا مصطفى الشوربجى من الحزب الوطنى وعلى ايوب الوفدى ، ايداه طالبين الا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقالا «لا اعتماد بغير مناقشة» وأيدهم أحمد عبد الغفار من الأحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الوقف . هنا تدخل سعد زغلول ليحول دون ما اعتبره

تطرفا من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفا سابقا لاوانه . وقال سعد ان الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الازهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه . والقانون لم يصدر بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الازهر وليس له حق الرقابة عليه أو نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تتحصل فى أن يلغى اعتمادا ماليا مطلوبا أو يخفضه او يزيده ، وذلك حتى يصدر القانون المتغى . ووجه كلامه الى النواب قائلا انه لاتجوز مخالفة الدستور «لان الدستور هو حامينا وليس لنا ملجأ سواه للمحافظة على حقوقنا » ونبههم بهذا القول الى انه لا تجوز مخالفة الدستور فيما يفيدهم ، لان ذلك يفتح الذرائع للخصوم ان يخالفوه فيما يضرهم . فقوبل قوله بالتصفيق وتنازل عبد السلام جمعة عن اقتراحه (٤٠) ، وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الازهر والمعاهد والرقابة غير المباشرة عليها بالتحكم فى الاعتمادات المالية . ومارس هذه السلطة فعلا اذ الغى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام الأزهر فالغيت الوظيفة (٤١) ، وكان يشغلها احد رجال حسن نشأت .

وفى الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر أحقيته الدستورية المطلقة فى تعديل أى من القوانين السارية عند نظره للميزانية ، كما له ان يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفا أو خفضا أو زيادة (٤٢) . وفى هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف فى أن يصدر قانونا يقيد سلطات الملك على الازهر كما سيجيء فيما بعد ، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧) حكما يمكن البرلمان من الاشراف على ميزانية الازهر والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة . وعرضت عليه الميزانية فعلا، فلاحظ أن للأزهر والمعاهد أوقافا غير محصورة ولاترد ايراداتها فى ميزانية المعاهد ، ويديرها موظفون كشيخ الأزهر ومشايخ الاروقة ، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد ادارتها ودمج ايراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة الفعلية على مايدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد فى أوقافهم ومراقبة هذا الامر . ورأى وجوب ضبط حسابات الانفاق التى تجرى بغير رقابة ، والتى تتعدد فيها جهات «الصرف فى الجرايات» من الشيوخ ، وقال مجلس النواب «ان هذه الحالة لايجوز السكوت عليها ولايمكن استمرارها وأن الوضع الحالى للميزانية غير مفهوم ولامقبول» (٤٣) .

ادوات الصراع (٢)

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لالغاء قرارات الملك التى اصدرها سنة ١٩٢٥ بالحاق مدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين بالجامعة الازهرية وبتشكيل مجالس ادارة جديدة لهذه الجهات . فأعلن مجلس النواب فى ٣١ يناير ١٩٢٧ بأن الامر الملكى لسنة ١٩٢٥ والمرسوم

١١ مارس ١٩٢٥ كلاهما باطل بطلانا تاما من الوجهة الدستورية ، ويرد ذلك بأن هـذه المدارس انشئت بقوانين خاصة غير قانون الأزهـر فهى لاتخضـع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، وبأن دار العلوم التى انشئت فى ١٨٧٢ ـ ومدارس المعلمين فى ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العـام ، فيجب أن تبقى خاضعة لوزارة المعارف . واعلن أن فى نية وزارة المعـارف اعـادة القسـم التجهيزى لدار العلوم . ولما بدا المجلس يناقش هـذا الامر طلب الشـيخ مصطفى القاياتى تأجيل المناقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب احمد عبد الغفار وجوب الاسراع فى نظرها ، واعلن صبرى أبو علم ان فى قرارات الملك هذه افتئات على السلطة التشريعية اذ سلطة الملك لاتشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف الى المعاهد الدينية ، وأيـده يوسف الجنـدى والنقـراشى الوفديان وابراهيم الهلباوى من الاحرار الدستوريين الذى قال ان الجامعـة الازهرية رغم فضلها المعروف «يظهر انهـا كسـائر الكائنـات قـد لحقتها الشيخوخة» ودعا الى تقدم المعاهد بسرعة التقدم فى انتشـار «السـيارات السريعة والطيارات العجيبة» ، وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى . وبهذا ساهم كل من الوفد والاحرار الدستوريين والحزب الوطنى فى اتخـاذ هذا القرار . ولم يعارضه الا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك فقوبل بضجة كبيرة ، ومصطفى القاياتى الذى اعلن تحفظه تجاه فكرة اعادة القسم التجهيزى بدار العلوم لما يخشاه من ان يؤدى الى الاستغناء عن طلبة الازهر ومنعهم من الالتحاق بالدار . وقد عاد وزير المعارف على الشمسى واعلن فى الاسبوع التالى (٨ فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم ، ولكن فى نيتها أن تغذيها من طلبة الازهر بامتحان للقبول ، وفى نيتها أيضـا السماح لمن يحمل ثانوية الازهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعى بعد أن يؤدى امتحان التخرج من هذه التجهيزية .

وانتقل بحث قرارات الملك الى مجلس الشيوخ فى ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الازهريين تشتد احتجاجا على قرار مجلس النواب . فتصـدى رئيس الشيوخ للامر قائلا انه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ الا يبحث هذا الموضوع ، لان قرار مجلس النواب كاف وحده لابطال قرارات الملك ، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الآخر قرارا ايجابيا بابطالها «ولايختلف اثنان من ذوى العقول ان المرسـوم باطل بطـلانا جوهريا» . ثم رجح الاخذ بالحل الثانى لانه «يجمل بنا أن نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر» . وحتى يفهم طلبـة الازهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب فى قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة الى الاضراب وحمل بشدة على شيوخ الأزهر الذين يستغلون الطلبة لمآربهم الشخصية . ووافقه على رأيه كل من تكلم يومها ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت ، كما ذكر الشيخ محمد عز العرب ان مراسيم الملك معارضة للدستور الذى أقسم أعضاء البرلمان يمين الاحترام له ، وأن الأزهريين يطـالبون أعضـاء البرلمان

بالحنث في القسم . وقرر المجلس بالاجماع بطلان هذه المراسيم واستنكار «الحركة الرجعية» التي يقوم بها الأزهريون» .

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة في احكام احاطته بالازهر . لقد حقق قراره السابق العودة الى فصل تلك المدارس عن الازهر . وكان الجديد هو انشاء قسم تجهيزي واحد يغذي مدرستي دار العلوم والقضاء من دون الازهر . فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذي وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعي من القسم الاولى لها لصالح الازهر ، وانشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتغذي دار العلوم والقضاء الشرعي من خريجها (٤٤) . ورغم بيان وزير المعارف في ٨ فبراير الذي أوجد نوعا من الصلة بين طلبة الازهر وهذه المدارس عن طريق امتحان اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هي وحدها التي ستغذي بخريجيها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم في القرآن الكريم . ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية الى تجهيزية دار العلوم الذين ينقلون الى دار العلوم أو القضاء الشرعي ، ثم يعينون بعد تخرجهم مدرسين وقضاه . ويصير الازهر وطلبته منفصلا تماما عن كل هذا الهيكل . وعورض الاقتراح من هذه الناحية لانه يسد أمام الأزهر اهم المنافذ ويسلب طلبة المعاهد أهم مجالات العمل ، ولا يكون لاى من مستويات الدراسة في المعاهد الدينية ان ينتقل الى أى من مستويات هذا الهيكل . لذلك انتقد الاقتراح من رجال الازهر جميعا حتى من كان منهم وفدى الهوى . وظهر النقد في صحف الوفد نفسها ، كتب الشيخ محمد عرفه « اذا تم لقضى على الأزهر والمعاهد الدينية » (٤٥) .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وارسله الى مجلس الشيوخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض بشدة حرمان طلبة الازهر من وظائف القضاء الشرعي ، وقال ان اعادة التجهيزية التي تصب في دار العلوم والقضاء الشرعي والتي تتغذى هي من المدارس الابتدائية» هذا التسلسل يعني «بذلك يكون الازهر قد قضي عليه» .. وانفعل بحدة فقال « ابتلينا في هذه الايام بفلاسفة مدعين يريدون أن يصارعوا الازهر ويفهمون ان الفلسفة هي الالحاد وان كل ملحد وكل خارج على الدين في نظرهم فيلسوف .. القانون المطروح يمس الازهر ورجاله مسا عظيما .. لا يصح ان يهدم الازهر على أيدينا » فقام محمد محمود وزير المالية يطلب التأنى في الموافقة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الازهر من دخول المدرستين . وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر في موقفه معارضا ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية . هنا وقف على الشمسي وكذب ما يشاع وجزم بأن تجهيزية دار العلوم ستغذى من الازهر

نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جلستين في هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد (٤٦) .

واستمر الوفد دائما وبعض من كبار المفكرين يميلون الى ان تكون وزارة المعارف هي المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف في الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد في ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الاوقاف الى وزارة المعارف (٤٧) . وطالب طه حسين في ١٩٢٨ أن تقتصر اهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والا يلتحقوا بوظائف أخرى ، وأن يكون القضاء الشرعي لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم (٤٨) .

(٢)

رد الازهريين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور ، مهزوما مضعوفا . والتاجر اذا افلس عاد الى دفاتره القديمة . وهذا مغاد عودة الملك فى عهد الائتلاف الى التنقيب عن الخلافة الاسلامية . والى فعل المزيد فى توثيق علاقاته بكبار رجال الازهر . وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على اوائل الخريجين من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسخ الدعاية من « الرعاية الملكية » فى عقول الناشئة من طلبة الازهر ، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الازهر ورجاله (٤٩) . وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة اثارة لعبق سلفى حول قضايا مسرفة فى ضآلتها ، ولكنها تثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طلبة دار العلوم والازهر سيلبسون الزى الافرنجى وان هذا ماس بكرامة الدين ويسىء الى دعوة الخلافة . واستدرج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذى افتى بأن الاسلام لا يتطلب شكلا معينا للزى الا ستر العورة « وحتى لو اعتبر الصليب شارة شرف مثلا لجاز لبسه » . لكن ادارة الازهر هددت باتخاذ اجراءات التاديب ضد من يغير زيه من الطلبة . ثم تفرع الموضوع الى حكم لبس القبعة فى الاسلام ، واشرعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى اصدر شيخ الازهر والمفتى بيانا ذكر صراحة « أن من تشبه من المسلمين بغيره فى لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقادا او عملا . فمن لبس القبعة ميلا الى دينهم او استخفافا بدينه فهو كافر با جماع المسلمين ، ومن لبسها تشبها بهم فان اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر ايضا ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم .. » (٥٠) .

فى هذا المناخ بدا يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل اوضاع الازهر وفصل المدارس عنه . والملاحظ انه اذا كان للمسالة الازهرية جوانب ثلاثة كما سبقت الاشارة ، تتعلق بالتجديد الفكرى والصراع

الدستورى والمصالح الذاتية للازهريين ، واذا كانت حركة الازهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصـالحهم الذاتية عن الجانبين الاخريين ، فان ذات الشيء يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الان بالنقيض ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الازهر . واذا كان الملك قد استغل موقف الأزهريين فى ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الائتلاف لاحد جوانب المسألة الثلاثة وهو وضع الأزهريين . وقد نجح الائتلاف فى فرض ما ارتآه ، ولكن كان نجاحه على حساب الازهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم « الاصلاح » بالمعنى الاقتصادى الوظيفى ، واثارت سياسة البرلمان قلق الازهريين على مستقبلهم ، ويصعب على فئة كـاملة في المجتمع ، ان تؤمن وتؤيد قيما سياسـية عن التقـدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والاصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيغت او وضعت فى التطبيق بصورة تنفى وجود هـذه الفئة عينها ، أو تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الأزهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعى ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف فى هذا الوقت ان بعض الشـيوخ يقدمون العـرائض الى جهات يسميها احمد شفيق « غير ذات صفة فى الموضوع » أى الـراى ، يشكون فيها البرلمان الى الملك ويذكرون ان البرلمان والحكومة يسيرون فى اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة وذلك بازماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية . واستفز ذلك الحكومة والبرلمان واثير فى شكل سؤال من احـد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة (٥١) . وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان وتخط لهما . وجرى بعـد ذلك فى أوائل ١٩٢٧ حـادث بالازهر اذ القى بعض الطلبة مفرقعات مما يستعمل فى الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائها أن تكون انذارا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، واخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى اذا أبطل مجلس النواب مراسـيم الملك عم الاضراب الازهـر والمعـاهد . وتجمع الطلبـة يخطبون ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة ، واسهم نفر من شيوخ الازهـر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند أبواب الازهر وفى داخله يثيرون ويستثارون ويبرقون الى الملك والوزارة طالبين عدول البرلمان عن قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالازهر مؤتمرا عاما لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حـل البرلمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ أبو العيون «لقد جرحوا جرحا فيجب أن تقابله بجـرح مثله» وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان غنام والحسينى زغلول فعجزا عن تهدئتهم . علقت صحيفة أفريكان وورلد تقول «ان المضربين من

طلبة الازهر اتخذوا لهم شعارا محفوفا بالاخطار بصياحهم ، ليسقط البرلمان . لتسقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل» (٥٢) .

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين ازاء ذلك ، بل قابلت حركة الأزهريين بعزم شديد . في البداية أصدرت رئاسة الازهر بيانا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الازهر وشيوخ المعاهد . من ان قرار مجلس النواب لا يمس الأزهريين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم واتخذت الحكومة موقف الافهام والتوضيح . فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان ، صد كثيرا من عطف الرأى العام على الأزهريين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد ازر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهريين ،وقد سبقت الاشارة الى قرار مجلس الشيوخ الذى تحدى الآزهريين ووصم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار أيضا مطالبة الحكومة بالضرب على أيدى القائمين بهذه الحركة « والموعزين بها والمشتركين فيها سرا أو جهرا » ووجه رئيس المجلس اتهامه الى شيوخ المعاهد وأسماهم «المفسدين المهيجين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في اثارة الفتنة » . فقوبل من اعضاء المجلس بتصفيق حاد . واثير الموضوع ذاته بمجلس النواب في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يعتبر تمردا على البرلمان الذى هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب أيضا أن يشير بالاتهام الى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الاضراب، اثير سؤال بالمجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها في ٣ فبراير متراخية يومين عن بدء الاضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة الى الانتظام في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر يدعو الى تراخى هذا الموعد المضروب اربعة أيام ، وقيل ان ذلك يدعو « الى الشك والتساؤل عما اذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهريين » . فرد رئيس الوزراء « ... ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية » (٥٣) .

وأرسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد في غير أوقات الدراسة ، وتفرق من يتجمهر منهم عند الأبواب ، ثم قدمت عددا من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة الى النيابة العامة التى والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستورى (٥٤) .

وأسهمت الصحافة في هذا الموقف من الأزهريين . وقد سبقت الاشارة الى ان ابطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطنى جميعا . وقد علقت صحيفة الأهرام بأن دعوة الاضراب رجعية فيها عبث بسلطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم اذعان لقراراتها ، مما لا يمكن

احتمـاله (٥٥) . وكتبت السـياسة « ان الرجعيين لا يفتأون يسـعون لأغراضهم من القضاء على الحكم النيابي فى البلاد .. لقد كنا نفهم أن يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وان يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيـه مسا بالدين وبكرامة رجاله .. أما الاحتجـاج .. على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمى الى قلب نظام المعـاهد الدينيـة الحـاضر فليس له معنى الا محاربة الحكومة القائمة ومحاربة الدستور فى أساسه . ونحن نبرىء طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من ان يتجه فكرهم الى مثل هذه الغاية » (٥٦) وعزا عبد القادر حمزة فى « البلاغ » الوفدية حوادث الاضراب الى أن الحكومة لا تملك فى المعاهد سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن امامها الا أن تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم .. واستمد من هذا الحادث مبررا قويا لحث الحكومة على ان تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضـع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان (٥٧) . على انه لم يلحظ احد منهم وقتها ان هتاف الأزهريين بسقوط الديمقراطية وان كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث انه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضا من قـوة ثورة ١٩١٩ عنه .

الازهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا اليه محمد عبده لاصلاح الازهران يوحد التعليم فى مصر ، ورأى فى دار العلوم التى جرب التدريس فيها انها يمكن أن تحل محل الازهر فيتم توحيد التربية فى مصر . كما دعا الشيخ لاخضاع الازهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الادارية فيرتبط بوزارة المعارف أو بادارة الاوقاف (٥٨) . ويظهر ان هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة فى الفترة الاولى فلم تظهر على السطح فى صورتها الكاملة ، انما ظهر فى اغسطس ١٩٢٦ اتجاه فى البرلمان يدعو الى التعديل فى مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهد الدينية بنقلها من الملك الى الوزارة .

ففى اغسطس ١٩٢٦ اقترح النائب احمد عبد الغفار الغاء وظيفة مفتى الديار المصرية ، وعلل ذلك بانه لا عمل له الا اصدار الفتاوى غير الملزمة فى قضايا الاعدام والافتاء للبلاد الاسلامية والمساهمة فى اختيار القضاه الشرعيين وهذا كله لايستأهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا . كما اقترح بأن يكتفى شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الاوقاف فلا يتقاضى راتبا من ميزانية الدولة ، وان ارتفاع المرتبات هنا يشبه الرشوة . وينبغى الا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا نريد أن يتدخل الأزهر فى السياسة فيفسدها ولا أن تتدخل السياسة فى الازهر فتفسده » . ثم اقترح « أن يسن قانون يجعل

مشيخة الازهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الازهر المدرسون به » . وعارض عبد الرحمن عزام الغاء وظيفة المفتى كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الازهر الى ما يشبه الكهنوت ، وقال أن المشكلة الوحيدة تتلخص فى سياسة فصل الازهر تدريجيا «عن كتلة الامة ووضعه جانبا لغاية مخصوصة » ، وعلاج هذه المشكلة الا يكون الازهرهيئة منعزلة وأن يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتى حفاظا على حرمة التقاليد . فعدل احمد عبد الغفار عن اقتراحه، وانتهى الجميع الى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومه (٥٩) . وبعد شهر تقريبا طرح موضوع الازهر ثانية على مجلس النواب، لتأليف لجنة تبحث طرق الاصلاح فيه ، فعارض سعد أيضا هذه الفكرة منبها المجلس الى وجوب التزام الاسلوب الشرعي وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لاصلاح الازهر ما بقى القانون الحالى معترفا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وانما يتعين تعديل هذا القانون اولا (٦٠) .

وفى الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندى بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الازهر وحسابه الختامى ، وقال أن الحكومة تلكأت فى تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الازهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك فى العام الماضى ، وانه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة .... يجعل للايدى الخفية سبيلا للعمل دائما » (كان الملك يشار اليه بهذه العبارة فى الادب السياسى وقتها) . وايده عبد الرحمن عزام قائلا أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن فى يوم من الايام فى صلاح البلاد ولا فى صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا فى تدهورها ومانعة من تطورها » وطلب ابراهيم الهلباوى سرعة نظر هذا المشروع ، قال أن من ينادون بعدم التدخل فى أحوال المعاهد بحجة انهم يعملون للدين والاخرة «الله يعلم انهم يعملون للدنيا قبل الآخرة ».

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع ايضا ويطلب الى المجلس ان يتروى مادام ثمة ارتباط بين الموضوع المطروح وبين المشروع الذى ستقدمه الحكومة وانه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال انه بصفته رئيسا للمجلس عليه أن يتدخل فى كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحيدا لمناقشة أوضاع الازهر هو أن يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه . وقال انه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الاصل ، مشيرا الى أن الامر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجذرى لاوضاع الازهر بنقل تبعيته الى الوزارة . وايد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد أن يمنعه . فتصدى له أحمد ماهر قائلا ان رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ،

انمــا هــو يســتمد ســلطته من المجلس ذاته الذى يعتبر صــاحب الراى الاعلى ، والا اصــبح لا رقابة على رئيس المجلس . واذا اختلف عضــو مع الرئيس فالمجلس هو الفيصل والحكم ، وواجه سعد بعبارات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمى ان ادعاء رئيس المجلس بانه الحامى للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقــاومة اقترح مكرم عبيد جعل الجلســة سرية لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحه معترفا بحق غيره عليه وقائلا « كلا لدى من الشجاعة ما يجعلنى أعترف بالخطأ اذا وضح لى الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندى وحوله الى لجنة الشئون الدستورية . واســتمر المجلس يلح على الحكومة أن تقدم مشروع تعــديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته (٦١) .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرلمان يفدها أن تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة اكثر بطئا وروية . هنا لجأ البرلمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية فأبرزها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناوئين له ، ليعزلهم عن جمهور الراى العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلقفت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر أن شيخ الازهر استلم ثلاثة آلاف جنيه فى نهــاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وأنفقها على مؤتمر الخــلافة . فوجه احد النواب ســؤالا بذلك الى وزير الأوقاف . فأكد الوزير صــحة الخبر وان الشيخ الأكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لانفاقها فى شــئون الأزهر ، ولــكن مستندات الصرف اظهرت انهــا انفقت فى شــئون مؤتمر الخــلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وانه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ ابو العيون و ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا ، و ١٧٣ جنيها لعبد الباقى سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « انى اعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لانفاقها فى شئون الأزهر ثم يصرفها على الولائم وغيرها .. » وطلب تحــويل سؤاله الى اســتجواب امعانا فى اثارة الموضوع وتنبيه الراى العام اليه (٦٢) .

تلقفت الصحف هذه المسالة واشبعتها اثارة وحديثا . قالت «البلاغ» «انها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لاتقف دلالتها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على أن فى المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب أن تستاصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هى التى استغلها خصوم الحكم النيابى ضد البرلمان فى ١٩٢٤ ثم فى هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول انها فضيحة للمعاهد وان «العبرة من ذلك ان كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئا» (٦٣) ، وعلق أحمد شفيق فى حولياته «قامت لهذا الموضــوع ضــجة كبرى فى جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبــار العلمــاء ، فلم يكن

يتصور ان الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون فى اموال الاوقاف بما لا يحل لهم صرفه، واستدعى هذا الحادث الاخذ رانرد فى نظم الازهر وقوانينه وحالته العلمية ...» (٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الازهر للوزارة واصلاحه اصلاحا عصريا (٦٥) . ونجح الوفد هنا فى ان يستغل هذا الحادث الصغير ليثير من حوله ضجة كبيرة وليرفعه الى المستوى السياسى المطلوب ويستفيد منه فى تحقيق هدفه ، كما نجح به فى ان يلقى ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الاخيرة كالشيخ ابو العيون وممن ساهموا فى الدعوى لمؤتمر الخلافة .

فى هذه الظروف اعد مشروع «تنظيم سلطة الملك .. » ورئى أولا أن يكون تعيين شيخ الازهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الازهر واحدا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكى» ؛ وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الاوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك فى الاوقاف التى تديرها وزارته (٦٦) . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهرى حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطته على الازهر والمعاهد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الازهر بأمر ملكى بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافة الاوامر الملكية التى نصت عليها القوانين ، لاتصدر الا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر أن يجرى فى شان ميزانية الازهر والمعاهد وحسابها الختامى مايجرى على ميزانية الدولة من أحكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقته. وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك فى تعيين الرؤساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالأديان غير الاسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة فووفق عليه بغير نقاش فى ٤ مايو ، ونظر بمجلس الشيوخ فى ١٠ ، ٢٣ مايو فوافق عليه بالاجماع . وصدر فى ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

زفت الصحف الخبر كبشرى من البشائر «أصبح اثر الفاطميين وقبلة الملوك والامراء ومجد الشرق وموئل الالوف من ابناء الامة منذ الف سنة وديعة بين يدى البرلمان . وأصبح كل مايجرى بين جدران الازهر والمعاهد الدينية موضعا للاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء مسئولا امام شيوخ الامة ونوابها عن كل مايتعلق بشئون المعاهد . فلايعتذر معتذر بأن أيد خفية تعبث بمصالحها .. (٦٧) ونظر الوفد الى هذا الاجراء باعتباره من أهم ما انجز البرلمان فى دورته هذه (فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلى) ، وذلك على ما ذكر حمد الباسل ويوسف وغيرهما (٦٨) .

ترتب على انتقال الازهر من يد الملك الى البرلمان ووزارته ، أن بدا لكثيرين أن لم تعد ثمة حاجة الى فصل دار العلوم والقضاء الشرعى عنه .

اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواز له عندما لم يكن فى المستطاع ضمان حركة التجديد فيه . وطالب كثيرون بانه مادام قد دخل فى مجال الاصلاح فالواجب أن يعلن وان تفتح أبواب المدارس البديلة أمام رجال الازهر . وكان هذا مما هدأ كثيرا من مخاوف الازهريين (٦٩) . وقد رئى ان اصلاح الازهر يجب ان يعالج بالمرونة والتدريج وباشتراك شيوخ الازهر انفسهم ، فلاتحسن الطفرة فى مثل هذا الامر . وان منطق الحكومة فى اختيار شيخ الازهر أن يكون ممن يرضى عنه الازهريون وان يكون بعيدا عن السياسة والتشيع حفظا لمقامه (٧٠) وما لبث البرلمان ان بدأ يتناول الازهر بالاصلاح من نواحى الضبط المالى والادارى والتوصية بوضع النظم التى تكفل ترشيد ادارته وصقلها «فالآن وقد أصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول أمام البرلمان ، صار من السهل وضع الاصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة» .. من ناحية الادارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد من يجب قبولهم منهم فى كل معهد ، ومن ناحية الهيئات والمجالس الموجودة بالازهر وملحقاته ، ووضع الميزانية وشكلها وابوابها . واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فورا لتقرير ما يجب ازاءها فى الدورة المقبلة. كما اقترح الحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء ، وأن تنشأ ادارة يمكن بواسطتها لرئيس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الاصلاح المطلوب (٧١) .

وبدا تفكير جدى فى ضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف . وكانت الفكرة تتردد من قبل نقل تبعية الازهر . اذ استغلت الوزارة أن بعضا من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك ، فأثارت الامر فى البرلمان واستخدمت هذا الطلب فى دعم مشروع نقل التبعية (٧٢) . ثم فى نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برلمانية برياسة اسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لصبغ الازهر بالصبغة العلمية المصرية ، وكان من بين ماعرض عليها تحقيقا لهذا الهدف أن ينضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف التى تقوم على شئون التعليم كله وتسأل عن نشره وتقدمه .. واستمرت هذه الفكرة تتردد فى الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الازهر شهورا عديدة (٧٣) .

يحكى الشيخ الظواهرى أن هذه اللجنة قد انتهت الى الغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى ولكن بشرط أن يتبع الازهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان ان يبقى لشيخه مظهره الدينى وتقدمه فى الرسميات . وذكر انه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم «مذكرة برأيى ورفعتها الى الملك فؤاد بينت فيها اعتراضى على ضم الازهر لوزارة المعارف ..» فاستدعاه الملك ووعده بانه سيمنع هذا الضم . وكانت النتيجة أن اللجنة لم تجتمع ثانية (٧٤) . وقد

كتب الدكتور محمد حسين هيكل ان هذه اللجنة التى تطلعت اليها أنظار الرجاء لاصلاح الازهر بعد محاولات فاشلة للاصلاح دامت خمسا وعشرين سنة ، هذه اللجنة لم تقم ايضا بعمل جدى بسبب تغير الظروف السياسية عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم (٧٥) ». ويكشف هذا القول ان ما افسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدات الصراعات بين الاحرار والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم لمدة ثلاثة اشهر انتكس عليه الاحرار فى آخرها ، وانهار الائتلاف واقيل النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم، فعطلوا الحياة النيابية واستندوا الى سلطة الملك . واذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التى مورس الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الازهر ، فلايرجى تحقيق كسب ضد الملك فى هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد وزارة الاحرار فى الحكم على سلطة الملك ذاتها .

مشيخة المراغى الأولى :

لم يمض شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الازهر ، الا وتوفى الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوى فى منتصف يولية ١٩٢٧ ، وكان عين فى مشيخة الازهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشرى ، فكانت هذه اول مرة يبحث فى اختيار شيخ للجامع فى اطار الموازين السياسية التى نجمت عن ثورة ١٩١٩ والتى قننها دستور ١٩٢٣ ، والتى تأكدت قبيل وفاة الشيخ الاكبر بالقانون الاخير . وكان من الطبيعى الا يستسلم الملك لما يعتبره عدوانا على سلطان تقليدى أمسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون . ولم يجعل سن الشيخ المتقدم من وفاته مفاجاة ، بل اثير من قبل أنه رغب فى الاستقالة بسبب مرضه . واثير عند صدور القانون السؤال عمن سيخلفه . وتكاثر المتنافسون على المنصب ذى المظهر والجاه وذى الموارد الجمة من الاوقاف ، ويومها ظهرت أصوات من يطالب بفصل الأوقاف عن المشيخة حتى «لاتكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم» (٧٦) .

كان الملك يعد لمشيخة الأزهر الشيخ محمد الاحمدى الظواهرى شيخ معهد أسيوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الأرسخ فى العلم أو الوظيفة . وعرف عن الملك ثقته بالظواهرى وثناؤه عليه ووعده له بالمشيخة منذ ١٩١٨ (٧٧) . وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن قراعة المفتى والشيخ محمد حسنين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الازهر السابق (٧٨) . وكانت وزارة الائتلاف التى صار اليها حديثا أمر المشاركة فى الاختيار ، لاتقبل مرشحا للملك ، ولاتستحسن غيره من المحافظين الذين لاتطمئن الى اتباعهم سياسة الاصلاح ، أو الذين لايساعدونها فى تثبيت سياسة ابعاد الازهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبى الائتلاف لم يجد الوفد

صفوفه عالما أزهريا كبيرا يصلح للمشيخة . ووجد الاحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغى ان لم يكن يشغل احد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو ازهرى ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبده الداعين للاصلاح ».

صار المراغى مرشح وزارة الائتلاف ، والظواهرى مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الاطراف المتصارعة . واطال المدة الى هذا الحد وفاة سعد زغلول فى آخر اغسطس ، فغطت على كل ماعداها لاعادة ترتيب الصفوف التى هزها غياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الاحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التى لم تعمر طويلا ، وشغل كل ذلك الناس عن أمر الازهر حينا بعد حين ، وتكاثرت اسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت امور الازهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس فى أن يفرض على الملك الشيخ المراغى فعين شيخا للازهر فى ٢٢ مايو ١٩٢٨ وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعى ايضا مفتيا للديار المصرية (٧٩). يعلق الظواهرى على ذلك «تدخلت السياسة فى الدين واصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر» (٨٠) وتعلق صحيفة المقطم «ان الأزهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة الى صفاء الاولياء .. نحن فى حاجة لامثال رفاعة رافع والشنقيطى ونديم واللقانى ومحمد عبده .. وايضا سعد زغلول غفر الله له ، ولهم ...» (٨١) .

تخرج المراغى بالأزهر فى ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها ، فاختار المراغى فيمن اختار . وعين قاضيا بدنقلة ثم نقل الى الخرطوم فى ١٩٠٦ ثم رقى رئيسا لمفتشى الدروس الدينية بالاوقاف فى ١٩٠٧ ، ثم عينه سلاطين باشا قاضيا لقضاة السودان فى ١٩٠٨، وبقى كذلك حتى عاد الى مصر فى يولية ١٩١٩ (٨٢) . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفايته وعن ثقتها الكبيرة فيه ، والا لما امكن لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره (ولد فى ١٨٨١) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين . ويحكى مايؤيد هذا الظن ، اذ يقرر الشيخ فى ١٩١٣ العودة الى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كتشنر يدعوه للذهاب اليه بعد الاستراحة فذهب اليه وابلغه اللورد أنه قرر وجوب بقائه بالسودان ليتم عمله الاصلاحى ، ورفض كل عذر ابدى وسمح له بالعودة الى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطا بالسودان . فعاد المراغى واوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه مايشاء من امتيازات لايخولها القانون لكبار

الموظفين .» (٨٣) . على انه عرفت للشيخ فتوى فى موضوع الخلافة الاسلامية فى ١٩١٥ عارض فيها ماكانت بريطانيا توعز به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قريش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز، وعمل الانجليز على عزل العالم الإسلامي عن الخلافة التركية والسعى لتنصيب حليفهم الحسين بن على على الخلافة باعتباره قرشيا . وكانت معارضة المراغى لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة (٨٤) . وعرف انه لما قامت ثورة ١٩١٩ فى مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر ، واستطاع المراغى أن يحول حركة المظاهرات الى مايبدو له انه اكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعما لنضال المصريين . (٨٥) . ودل بذلك على ميله للاعتدال واللاينة ونفوره من العنف فى أى من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسى ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة فى الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو ان المراغى كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة ، وكان على صداقة بالانجليز يميل الى اللاينة السياسية ، ولهذا فليست علاقته بالاحرار الدستوريين ناتجة عن الصداقة الشخصية ، بقدر ماهى ناتجة من اتفاق المشرب الفكرى والسياسى ، والاتفاق فى النظرة للامور . ولايبدو بعيدا عن الصواب ماذكره الظواهرى عنه — مع اعتبار كراهته له — من أن صلته بالانجليز لم تنقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزاز اللورد لويد له واعتياده استقباله زائرا أو مدعوا ، ومن أن اللورد هو من رجح كفة تعيينه شيخا على الأزهر (٨٦) . وقيل بعد ذلك ان كان السير برس لورين (خليفة لويد) يستنصح المراغى فى الموقف السياسى (٨٧) . ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، انه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم «كان خلافنا معروفا للخاصة والعامة من الازهريين وغيرهم . وسببه الجوهرى ميله رحمه الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة نفورى من ذلك» . ورغم أن ابو الوفا المراغى ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الاحزاب وحظوته عند المقامات العالية (٨٨) .

وعلى أى حال فان ما لوحظ من سرعة ترقى المراغى الى رئاسة قضاه السودان ، يلاحظ ايضا فى سرعة ترقيته الى رئاسة القضاء الشرعى فى مصر ، وكان تمام ذلك فى اربع سنوات ايضا ، فقفز سريعا مناصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية فى ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولى المشيخة فى ١٩٢٨ . وعرفه عنه فى اجتماعات مجلس ادارة مؤتمر الخلافة الاسلامية الذى كان يعد للمؤتمر ، عرف انه فى ابريل ١٩٢٦ اقترح

أن يعتبر كل مندوب فى المؤتمر معبرا عن رأيه لا من رأى امته ، وكان معنى هـذا الاقتراح افسـاد امكان اجراء البيعة بالخـلافة للملك فؤاد ، فووجه بنقاش حاد (٨٩) .

لم يمض وقت على تعيين المراغى ، الا وانهـار الائتـلاف بين الوفد والاحرار واقيل النحاس فى ٢٦ يونية ١٩٢٨ وخلفـه محمد محمود زعيم الأحرار ، مؤيدا من الانجليز (بعد أن اضجرهم انشدد النحاس) . وحـل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ وأعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين وبدأ يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموما ، وسميت حكومته حكومة اليد الحديدية . وكان لذلك اثره المباشر فى تقوية نفوذ المراغى فى الازهر وأوساط الحكم . على ان قوة المراغى كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد فى الحكم ثم انفردوا به وهذا يظهر القوة ، ولكنه يبطن الضعف بقدر مايفقدهم المساندة السـياسية الشـاملة لحليفهم الوفدى ، وبقدر مايضطرهم للاستناد الى الملك فى مواجهة عداء الوفد لهم ، فيفقدوا استقلالهم عن الملك . وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التى تواجه سلطة الملك وتحدها ، وقد اضطرهم عداؤهم للوفد الى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال أمام الملك . وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمسـاندة الانجليز لهم ؛ ولكن السند الانجليزى خليق بالا يعطى لمن فقد قوته الذاتية ، والحليف فى السياسة حليف بقوته ، حليف بالقوة لا بالهوى . لذلك لم يبلغ حكم الاحرار عاما ونصف العام .

اعتمد المراغى على قوة الاحرار المضعوفة فيما شرع فيه من اصلاح الأزهر . وفى اغسطس شكلت لجنة برئاسته لبحث الاصـلاح فانتهت من مهمتها فى الشهر الثانى بتقرير جد مبتكر . يتضمن تقرير المراغى الاشارة الى استكانة العلماء فى القرون الاخيرة الى الراحة والتقليد وعكوفهم على كتب لايوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجهلوا الحيـاة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد فى الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر انه صار من المحتم لحماية الدين نفسه لا الازهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسـة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويدرس الفقـه بغـير تعصب لمذهب ما ويفتح باب الاجتهاد فيه ، ويدرس علم الأديان المقارن وتاريخ الاديان ومذاهبها مع ادخال العـلوم الحديثة وطـرق التأليف والتربيـة الحديثة . أما من حيث البناء التنظيمى للازهر ، فقد بنى على أساس خضوع الازهر لاشراف الوزارة الذى تم فى ١٩٢٧ . وانه مادام ذلك ومادام يشرع الآن فى الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود المدارس الموازية . وقسم الازهر قسمين احدهما عام يتبع

فى التدريس الاسلوب القديم لايخدم الا أغراض التفقه والتعلم لمن يريد ، بغير تأهيل لتولى الوظائف . والقسم الآخر نظامى ذو مستويات ودرجات وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الاعمال ، وقد رتب على غرار المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائى والثانوى والعالى ، ويتفرع فى المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشريعة الاسلامية . ورئى أن يستغنى بهذه الكليات عن مدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى (٩٠) .

استقبل تقرير المراغى من انصار الاصلاح بحماس شديد ، وعم التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت فى التنفيذ . كما استقبل من المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يأبه للنقد المحافظ ، وقد أقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندتها وأوصت بوضع القانون الذى يحققها (٩١) . وسارع المراغى فى التنفيذ قبل أن يصدر القانون ، فألغى مدرسة القضاء الشرعى الغاء فعليا واستولى على مكانها ومكتبتها ووزع طلبتها . واراد أن يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت وزارة المعارف دون تنفيذ ارادته حتى تثبت صلاحية خريجى الازهر لتدريس اللغة . وأجرى بعض الاصلاحات الجزئية كالغاء نظام الجراية (توزيع الخبز على طلبة الازهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقديا (٩٢) .

على أن وزارة الاحرار مالبثت ان انكشف ضعفها الكامن ، وأحاطت بها الأزمات السياسية وانعكس ذلك تلكؤا واضحا فى اصدار قانون المراغى . ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لما انطوى عليه القانون من مبادىء . وكان من المقدر أن الملك لن يوافق على نظام ينبنى على أساس ابتعاد الازهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث تفرض عليه ذلك . فكان الابطاء من جانبها بمثابة ارجاء لازمة لابد ستثور من جراء هذا المشروع . ثم آذن حكم الاحرار بالانتهاء فى خريف ١٩٢٩ . وكان العام الدراسى الذى رتبه المراغى طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على الابواب ، فألح المراغى على الوزارة أن تسرع بنظر مشروعه وتسرع فى اصداره من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسى ، فاجتمعت الوزارة يومين متتاليين اجازت بعدهما المشروع ورفعته الى الملك ثم قدمت استقالتها فى ٢ اكتوبر .

وصل مشروع الأزهر الى الملك فى خير الأوقات المناسبة لرفضه والتخلص من المراغى نفسه . فالوزارة شبه مستقيلة ، والوزارة المرتقبة ، وزارة انتقالية ستأتى محصورة الهدف فى اجراء الانتخابات فليس من صلاحياتها السياسية ان تثير ازمة مع الملك حول الازهر . والوفديون يتركز اهتمامهم فى حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المراغى منذ اعداده بالغ الحذر . وكانوا لايطمئنون الى تنظيم الازهر فى غيبة البرلمان بما تعده وزارة تخاصم الحركة الديمقراطية وتستند فيما تستند عليه الى

الملك (٩٣) . فلم يكن الوفديون ليساندوا مشروع المراغي في هذا الوقت . لذلك ما ان وصل المشروع الى السراى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان الملك الشيخ المراغي وابلغه رفض الملك للقانون مالم تعد تبعية الازهر اليه ويعدل المبدأ الذى قرر فى ١٩٢٧ . ووجد المراغى انه بالخيار بين ورطة عدم صدور القانون بما ان نفذه فعلا ، وبين ورطة العدول عن اهم مبادئه ، فقدم استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت . وعين الشيخ الظواهرى خلفا له فى ١٠ اكتوبر ١٩٢٩ (٩٤) .

الأزهر يرتد للملك (الظواهرى) :

اذا كانت مشيخة المراغى فى ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين (رغم انها بدأت فى آخر حكم الائتلاف) ، فان مشيخة الظواهرى تمثل حكم اسماعيل صدقى فى ١٩٣٠ (رغم انها بدأت قبله بشهور) . وكلتا المشيختين بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت بانتهائه ، وكلتاهما كانت عنصراً فى الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل ان الوزارة الانتقالية التى راسها عدلى يكن قد اجرت الانتخابات فعادت وزارة الوفد فى يناير ١٩٣٠ . ومالبثت ان اقيلت وتولى اسماعيل صدقى الوزارة فالغى دستور ١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذى دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقراطية . وائتلف الاحرار مع الوفديين ثانية فى مقاومة حكم صدقى . ودام هذا النظام حتى اواخر عام ١٩٣٤ ، وراس الوزارة جل هذه المدة صدقى ثم عبد الفتاح يحيى فى السنة الاخيرة .

تم تعيين الظواهرى طبقا لنظام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك فى الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها فى الاختيار انما رشحت للملك من رغب هو فيه اصلا ؛ اذ استدعى عدلى يكن الظواهرى وابلغه «أن جلالة الملك اختاركم لمشيخة الازهر لما فيكم من ثقة ، وانا انضم لجلالته أيضا فى هذه الثقة.» (٩٥) . وان مطالعة «كتاب السياسة والازهر» يظهر مقدار ماكان عليه الشيخ من ولاء لمبدأ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد ، خديويا كان او سلطانا او ملكا ، ويظهر مقدار ماكان لديه من استعداد للتعاون مع الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية ايام الخديوى عباس ثم السلطان حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الاشارة الى بعض شواهد من هذا الأمر ويظهر الكتاب كيف صعد الشيخ سريعا بدعمه الخديوى ثم السلطان ثم الملك حتى عين شيخا للمعهد الاحمدى بطنطا . ثم نقل شيخا لمعهد اسيوط لما غضب عليه فؤاد لوشاية ادعى بها الشيخ حسين والى ان للظواهرى علاقة بالخديوى المخلوع عباس الطامع فى العودة الى عرش مصر . ثم استرد الظواهرى باقتداره الفائق ثقة الملك وانجلت عنه الغمة ، فصار موضوع

استشارة فؤاد «فى شتى الشئون من دينية ودنيوية» (٩٦) . ويصرح الظواهرى بأنه كان معلوما « علاقتى بالسراى وبالتقارير التى أرفعها اليها ...» (٩٧) . وكان ينتهز كل فرصة لاظهار ولائه للملك باقامة الحفلات والقاء الخطب فى المناسبات الملكية كأعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها (٩٨) . ويبدو ان طموح الشيخ كان مشهورا معروفا ، حدث اثناء مظاهرات ١٩٢٤ ان ابرق طلبة معهد أسيوط للصحف ، «نرجو ان يوفق مولانا الاحمدى الى أن ينقل من معهد اسيوط الى وظيفة سامية على غير حساب الابرياء من افاضل العلماء المعروفين بمواقفهم فى الحركة الوطنية .» (٩٩) .

وكان الظواهرى من الداعين لمؤتمر الخلافة الاسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة فى الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفى انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التى خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك أذاع الظواهرى «نداء الى الناخبين حضهم فيه على أن يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية فى الذود عن حياض الدين ..» مما كان يرمى لترجيح انتخاب أنصار الملك ، ومما اثار الهجوم عليه باعتباره اقحاما للدين فى شئون السياسة وتعديا على حرية الفكر التى كفلها الدستور (١٠٠) .
وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الازهر ، عندما ثار الشعب على صدقى لالغائه دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقى وتوفيق نسيم ، طلبا الى الظواهرى ان يصدر الازهر بيانا يدعو للهدوء ، فصدر البيان فى اغسطس ١٩٣٠ يساند حكومة على شعب تسيل دماؤه فى الشوارع ، ويحض على طاعة أولى الامر « وأن العبث بالنظام العام والتحريض على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب فى أكبر الجرائم .... ان من فضل الله علينا ان كان صاحب الأمر فينا هو حضرة صاحب الجلالة مليكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وايده بروح من عنده ، واننا لنفخر به مليكا جليلا .. فحق على الامة أن تتفانى فى الاخلاص لجلالته ..» (١٠١) ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ماكان يستطيع أن يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكى ، وأن الدعوة للسكينة « من طبيعة أعمال شيخ الاسلام الارشادية » .

آلت للملك الوزارة على عهد صدقى وآلت اليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعى أن يتضمن هذا الدستور مايثبت سلطته المنفردة على الازهر ويسد السبيل أمام اية مجاولة لانتزاعها منه على نحو ماحدث فى ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقى «يباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالاوقاف التى تديرها وزارة الاوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسموح بها فى البلاد طبقا للقانون ، واذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقا للعادات المعمول

بها الآن . على ان يكون تعيين شيخ الجامع الازهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده» .. ثم جاء دور الظواهري فالغى قانون ١٩٢٧ معيدا للملك تبعية الازهر ، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة مايخشى من مشروع المراغى ، فتبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وانشاء الكليات الثلاث والغاء مدرسة القضاء الشرعى وتجهيزية دار العلوم ، اما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لالغائها . وصدر كل ذلك بقانون فى ١٥ نوفمبر ١٩٣٠ . ثم وضع نظام جديد للتخصص فى الشريعة واللغة والوعظ فى ١٩ مايو ١٩٢٣ (١٠٢) . وقصر التعيين على خريجى الازهر فى وظائف القضاء الشرعى والموظفين به كما قصر عليهم مهنتى المحاماة الشرعية والمأذونين ».

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن أخذ بالهيكل الخارجى لاصلاح نظام التعليم الازهرى ، مع تعديله من حيث السلطة باعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة فى المذاهب السنية الاربعة والاكتفاء بتهذيب بعض الكتب وطرق التدريس دون اشاعة التجديد الفكرى فى المناهج والعلوم ، فقصر الاطلاع على مايؤهل الطلبة للوظائف دون ماينمى ملكة الاجتهاد لديهم فى البحث . وحاول الظواهري بهذا ان يرضى الملك ، وأن يرضى المحافظين بالازهر ، وأن يرضى الطلبة بالغاء بعض المدارس الموازية . واجهضت حركة الاصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الازهر بالرزق دون الفكر ..

واذا كان الظواهري قد عرف فى شبابه المبكر بأنه من مؤيدى الاصلاح بسبب الكتاب الذى نشره فى ١٩٠٤ ، داعيا فيه الى تعديل نظم التعليم بالازهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم انه تفادى ضجة المحافظين التى اثيرت حوله وقتها بازجاء المديح للخديوى عباس المناوىء للاصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة انه من رجال الاصلاح ، يزكى ذلك منهجه الرشيد فى الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الاصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتما على من يدعو للاصلاح أن ينفذ بالضبط مايدعو اليه . وكان أول ماصرح به الظواهري بعد توليه المشيخة أن الطفرة غير مستحبة (١٠٣) .

والحاصل أن عظم السخط على الشيخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك فى الاساس بسبب محافظته الفكرية . انما كان السبب الاساسى هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى ، فى ظرف سياسى عنفت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستلبت بعض المكاسب

الديمقراطية التى حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه أساليب القمع والبطش. والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضنيهم مايضنيه وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه للموقف السياسى للملك أن يستخدم أساليب السلطة فى قمع الازهريين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادى للملك ولصدقى . ومن جهة أخرى عانت مصر فى تلك الفترة من أعباء الازمة المالية العالمية المعروفة ؛ وحدت هذه الازمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجى الازهر فى مجالات التوظف ورفع المرتبات ، فووجه الازهريون بنقص فى وظائف المعاهد وضن من الحكومة فى توظيفهم وتقدير شهاداتهم « ولم يكن عنده (الظواهرى) من قوة النفوذ فى الوزارة ما يحملها على انصاف أهل الازهر » (١٠٤) . واذا كانت دعوة الاصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهرى عن اجابة مطالب الازهريين فزاد السخط عليهما . (وقسا الشيخ الاحمدى فى معاملة الازهريين قسوة شديدة اسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به . . » (١٠٥) . فكان مما صنع أن فصل من الأزهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهرى نفسه «مشتغلا بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرر نصيحتى لهم بالابتعاد عنها . . وكان بعض هؤلاءتلامذتى الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلهم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم . . وكان منهم الشيخ ابراهيم القانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدقى فصله (١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم (١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ على سرور الزنكلونى (١٠٨) .

لذلك ما أن بدأ فى الافق السياسى قرب انتهاء النظام القائم فى أواخر وزارة عبد الفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بثورة الازهر على الظواهرى. ففى ٥ نوفمبر ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيسا للوزارة فى ١٤ نوفمبر . وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور ١٩٢٣ واجراء انتخابات جديدة وفقا لاحكامه ، وبدأ الامل يتزايد فى تحقيق هذا المطلب . وبدأت الاقلام تتجه الى الازهر تطالب بأن يكون الغاء دستور ١٩٣٠ مما يعيد الى الوزارة البرلمانية سلطتها على الازهر ، ومما يلغى تبعية الازهر للملك ، وبدأ كثيرون يحملون نظام صدقى مسئولية ما فى الأزهر من سخط واضطراب (١٠٩) .

وفى ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الأزهر الاضراب عشرة أيام . وبدأت هذه الحركة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى احتجاجا على أن ادارة

الازهر لم تصرف مكافآتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . ثم انضم للاضراب طلبة التخصص فى كليتى أصول الدين والشريعة ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة فى الكليات ثم عم الأضراب الكليات كلها واقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق واسيوط ، ثم القسم العام من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتناع بأن مطلبا محدودا كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يثير حركة من الاضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية فى مصر باسرها . يصعب الاقتناع بذلك الا فى اطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهريين . وقد واجهت المشيخة حركة الاضراب فى بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلا مؤقتا ، فتصاعدت الحركة وانضاف الى مطالبهم مطلب عودة المفصولين . وبدات حركة الاضراب مستقلة تلك الحادثه المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد ان بدات عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الاساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقية للاضراب عندما أصدر الطلبة بيانا قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشيخ الظواهرى ويعين بدله الشيخ المراغى ويعود العلماء المفصولون ، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافأة لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثانى فى مادة الرسوب وحدها . ثم الفوا مظاهرة سار فيها نحو أربعة آلاف طالب الى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له ، ويهتفون بسقوط شيخ الأزهر وبحياة المراغى . ثم اتجهوا الى مبنى ادارة الأزهر واقتحموا مكتب الظواهرى فى غيبته لاعنين طالبين اقالته وكسروا الاثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته . واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسئولين وكتابة العرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة فى ٥ يناير ١٩٣٥ حتى أحاط به الازهريون هاتفين بسقوط الظواهرى قارئين الفاتحة « لا نقاذ الاسلام منه » .

أصر الملك على بقاء الظواهرى شيخا للازهر ، وادركت وزارة نسيم — وكان يناصرها الوفد لتعمل على اعادة دستور ١٩٢٣ — ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشيخ كما يستهدف استفزاز الازهريين ودفعهم لمزيد من الاضطراب احراجا للوزارة وتوريطا لها ، اما فى ضرب حركة الازهر فتعزل عن أقسام من الرأى العام أو السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الاضراب ، واصدرت مشيخة الازهر بيانا بعودة الدراسة فى ١٢ يناير . فاستجاب الطلبة لرغبة الوزارة معلنين فى نفس الوقت عدم اعترافهم بالمشيخة . وفى ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهرية الى مؤتمر عام أصدر

بيانا يتضمن « لقد حاول الشيخ الظواهري بكل ما يملك استفزاز شعور الازهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على انصافهم موقف الثائر المتمرد ، ومن الامة الحريصة عليها موقف الخصم الالد .. ولكن الشباب الازهرى الذي حددته ادارة الأزهر « ايذانا بأننا لانعترف بوجودها فلا نحترم « المفروضون » ، لذلك قرروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير الذي حددته ادارة الأزهر « ايذانا بأننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم قراراتها». ونفذت العودة للدراسة في اليوم الذى حددوه ، ولكن الدراسة لم تنتظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد فى ٢٤ يناير وتركز مطلبهم فى اخراج الشيخ ، حتى ذهب وفد من الشيوخ الى السراى يقدمون عريضه ذكروا فيها « اضطراب نظام الرياسة فى الازهر ... هذا الموقف الذى الجأ اليه شيخ الازهر الحالى باهماله وسوء ادارته منذ ماتولى منصب المشيخة .. ليس له مخرج الا اقالة شيخ الازهر الحالى من منصبه .. » .

اضطر الظواهرى الى التراجع قليلا ، فأوعز بانعقاد المجلس الاعلى للازهر بغير رياسته فى ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء المفصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزنكلونى ، كما قرر رفع بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثانى للطلبة . ولكن اتحاد الطلبة رد على ذلك بتقرير الاستمرار فى الاضراب حتى يستقيل الشيخ . فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهرى ، عاد للتشدد وجمع المجلس الأعلى برياسته فى ١٨ فبراير ليهاجم مديرى الفتن ، وليقرر فصل كل من له يد فى الاضراب من الطلبة او العلماء ، وفصل فصلا نهائيا عددا من زعماء حركة الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقورى والشيخ محمد المدنى ، ونقل عددا كبيرا من العلماء مثل الشيخ محيى الدين عبد الحميد والشيخ عبد اللطيف السبكى ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة فى ٢٣ فبراير يعتبر مفصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللين من قبل اذ رد الطلبة على الشيخ معلنين « ولاءهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنئة العلماء المفصولين والمنقولين والطلبة المفصولين .. » واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت الحكومة الى القبض على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول الازهر . ثم اقتحم البوليس حرم الازهر لتفريق من فيه من المضربين فى ٢٤ فبراير وحطمت ابواب الجامع مما اثار سخطا عظيما .. ثم جرى اعتقال الطلبة وتفتيش مساكنهم واحالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ (١١٠) .

كان الوفد ضد الظواهري لانحيازه للملك ولنظام صدقى ، وقد طالبه الوفديون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات الاخيرة انقاذا لسمعة الجامع العتيق وحفظا لكرامة المشيخة الا تمتهن (١١١) . ويذكر الظواهرى ان

الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدى كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالى فى منزل احدهم لصياغة المنشورات التى توزع ، وانه كان يعدهم بعودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة (١١٢) . وكانت حركة الازهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بثقة الوفد وقتها . وقد هدات حركة الطلبه لما رأى الوفد أن الموقف السياسى يوجب ذلك تأمينا لوزارة نسيم ، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذى ذهب اليه فى بيت الامة ، نصحه بانهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى انهم مثيرو الفتن ..» (١١٣) فانعقد مؤتمر عام فى ١٨ مارس (بدلا من ٢٣ مارس الذى حددته ادارة الازهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق أسفا على انتهاك البوليس حرمة الأزهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهرى عند خصامهم لحكومة صدقى . وكان ابراهيم الهلباوى فى مقدمة المترافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الأحرار من اعلام المحاماه . وكان مطلب ارجاع المراغى مما يسعد له الاحرار كثيرا . أما فى داخل الأزهر فقد وقف ضد الظواهرى انصار الاصلاح الذين لم يجدوا فى سياسته ما يحقق أهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الاصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المراغى من قوة النفوذ فى الحكومة . ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة (١١٤) .

وفى هذه الظروف أيضا كان الموقف الدولى ينذر بتصاعد بين ايطاليا الفاشية وبريطانيا ، وخشى الانجليز على استقرار نفوذهم فى مصر من الوجود الايطالى المتاخم فى ليبيا ، وخشوا على الحكم المصرى من علاقات فؤاد الوثيقة بالايطاليين بحكم تربيته فى ايطاليا وتوظيفه الايطاليين فى قصره، فكان لابد من حصار الملك . وكان هذا من الأسباب التى ساعدت على انتهاء حكم صدقى . ومن وسائل حصار نفوذ الملك فضلا عن تغيير المناخ السياسى العام ، من وسائل ذلك ابعاد الملك عن الأزهر . ووقتها ظهر ان مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك فى محاولة اقامة مجلس للوصاية عليه يشكل من الامير محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الأزهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهرى فرفضه ولاء منه للملك . واظهر الظواهرى بذلك وقوفه بجوار الملك . ويبدو ان لم يكن الانجليز يرون أصلح من المراغى للمشيخة بسبب علاقته بالاحرار . وقيل ان عودة المراغى للازهر كانت أحد مطالب الانجليز من الملك فى أواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه ايضا اسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكى الابراشى عن السراى (وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها) (١١٥) . وبهذا تكون تألبت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاهره الا الملك وحيدا ، وبقى الشيخ محافظا على ولائه للملك فى وحدته ، وطاوع الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وعذابا ، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم

بعد أمام الملك مندوحة من قبول استقالته فى ٢٧ ابريل ، وعاد المراغى شيخا للازهر للمرة الثانية فأعاد على الفــور المفصــولين والمنقــولين وغير ذلك من الاجراءات الجزئية (١١٦) .

مشيخة المراغى الثانية :

تهرأ مطلب الاصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد اليه من التفسيرات المتباينة ، ومن التقرير ثم العــدول ، ومن المــراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعنى ذلك ان الاصلاح صد عن الأزهر تماما ، انما يعنى ان الاصلاح كدعوة تشكل نسقا فكريا متجانسا وتتشكل فى تيــار بشرى واضح المعالم يكافح من أجل تحقيقها ، لم يعد الاصلاح دعوة بهــذا الشكل . انما شاع فى النثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية ان ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة ، وانعكاسات الفكر وانماط الحياة والسلوك . وقد عاد المراغى بعــد أن فقــد الكثير من القدرة على الاصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظا فقد بقى محتفظا بروح العصرية والجــدة فى التفــكير ، ولكنه فقــد الاحســاس بأن « الاصلاح » رسالة تدفع الى البــذل أو تسترخص من أجلها التضــحية أو تستصغر المشاق . والحق انه فى منتصف الثلاثينات بدات آثار من الوهن تدب فيما كان فى العشرينات حيا نابضا من القيم والمبادىء والمثل . لقــد بقيت قيما ومبادىء ومثلا ، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرا من وميض شعاعها ، واحاطها وجدان عام من عدم التــأكد وضعف اليقين . فلم يكن الشيخ منفردا فى ركود الحيوية ، انما كان جزءا من ظاهرة أشمل نضحت بالسأم واللهاث . وظهرت قوى جديدة تتسم بالتمرد وعدم تحدد الاهداف السياسية ولكن فى خيوية بالغة . تمثلت فى الحياة السياسية فى حركتى مصر الفتاة والاخوان المسلمين .

عندما عاد المراغى ، كانت مصر على مشارف ابرام معاهد ١٩٣٦ ، التى استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف فى تركيبهــا وتوازناتهــا عن المرحلة الســابقة التى بدأت فى ١٩١٩ .، وقد توفى الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراى ان تجدد شــبابها بمظهر الملك الجــديد ، وارتبط الأحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للائتــلاف مع الوفد ، وانشــق عن الوفد «السعديون» بحزب تحالف مع الملك والاحرار. وهجم الكل على الوفد هجوم الضوارى وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفى الوقت ذاته هــدأت شدة الوفد وخطا الى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنــا وجد الشيخ المراغى نفسه فى صف الملك والاحرار . وعظمت علاقته وثوقا بالملك الشاب ، وصعد نجمه فى أفق السياسة والدين حتى اثير التفكير فى انشاء منصب يعلو مشيخة الأزهر « شيخ الاسلام » يتــولاه المراغى وتتبعه جامعة الأزهر (١١٧) .

كان أول ما قال المراغى بعد عودته ان انتقد الفتنة واللجوء الى العنف، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يبتعدوا عن الدنيـا ويعكفوا على طلب العلم . يذكر عبد المتعال الصعيدى ان الشيخ هذه المرة نسى شخص المراغى الثائر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه فى المرة الأولى ، وداري أهل الجمود » وقصر استعماله لقوة نفوذه على أرضاء مطامعهم فى الوظائف وما اليه .. » (١١٨) . وفى ٢٦ مارس ١٩٣٦ اصدر القانون السابق الذى ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) . على انه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، واضاف الى ذلك بعد خمس سنين ان استصدر قانونا هدم به القسم العام بالأزهر ، وهو الأثر البـاقى للنظام القديم بالأزهر ، اذ منع المنتسبين لهذا القسم من اداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات او اى حق من حقوق الطلاب (١١٩) .

اما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بعود المراغى ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرلمان ، حسب المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ ثم الغى فى عهد الظواهرى بدستور ١٩٣٠ وبنظام الأزهر الذى صدر فى ذات العام . وكان الرجوع الى دستور ١٩٢٣ وازماع المراغى اصدار قانون جـديد للازهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام المواتى .. كتبت صحيفة الاهرام « ان الرغبة متجهة الى اعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الازهر الحالية التى وضعها الشيخ الظواهرى .. » (١٢٠) . ولكن المراغى آثر الا يقطع ما يريده موصولا بينـه وبين الملك ، فراوغ ولم يحسم ، واكتفى بأن الغى قانون الشيخ الظواهرى ، « كل ما يخالف القانون الجديد من احكام » (من المادة ١٣٨) . واكتفى بأن يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها فى الاشراف على طريقة الغاء الالغاء . بمعنى انه الغى القانون الذى كان الغى المبدأ الذى تقرر فى ١٩٢٧ مما قد يفيد ضـمنا العودة الى هـذا المبدأ . وقد ترتب على هـذه الطريقـة المراوغة كثير من الخلافات فى المستقبل ، سيما ان النظام الذى وضعه المراغى تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكى (المواد ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ٩٤ من القانون) . وترك المستقبل يحدد ما اذا كان الامر الملكى ينفرد الملك به فى هذه الحالة ، أم يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة فى ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المراغى لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « الغاء الالغاء » تثبيتـا لتبعيـة الأزهر لها ، وتمسكت السراى بالنقيض دفاعا عن الشيخ المراغى .

وما لبث المراغى ان اوغل فى النشاط السياسى شـبه السافر ، وخاصة منذ ١٩٣٨ مما جعله طرفا من اطراف الخصومات السـياسية الحزبية . ومارس هذا النشاط من موقف الانحياز للملك والاتصال الوثيق بالأحرار

الدستوريين فى صراعهم المشترك ضد الوفد . وسيرد بعض التفصيل عن هذا الامر فى فصل لاحق . وقيل انه كان يحرض طلبة الازهر على الانتصار لمرشحى الأحرار الدستوريين فى انتخابات ١٩٣٨ (١٢١) بعد اقالة الوفد . ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين فى نهاية ١٩٣٨ ان اضطرب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية ، اذ كانت ازمة البطالة تأخذ بأعناق المتعلمين من خريجى الجامعة والمعاهد الفنية والدينية . وشاهد ديسمبر ١٩٣٨ اضراب طلبة كليتى الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدلة واشتباكهم مع البوليس لانهم يطلبون ضمان توظيفهم فى اعمال معينة وعدم تعطلهم بعد التخرج (١٢٢) . كما شاهد يناير التالى اضراب طلبة كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة (١٢٣) . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالازهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة فى ٦ ديسمبر وبدءوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة اسوة بخريجى دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود باجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء منتصرين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكيلها المساعد محمود عوض ابراهيم بالاستقالة (١٢٤) . وهدأ الاضراب اياما ليعود من جديد فى ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الاضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجى الأزهر من المذاهب الأربعة وجعل التعليم الدينى مادة اساسية فى المدارس ، افساحا لمجال التوظف امام خريجى كليتى الشريعة واصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعا عما اعتبروه حقا لهم وحدهم فى وظائف التدريس ، ذاكرين انه رغم انفرادهم بهذه الأعمال فان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ ١٩٣١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من المعلمين فى مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر (١٢٥) . مما الجأ المراغى الى التهديد بالاستقالة حماية لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت أن هدأت بوعود من الحكومة (١٢٦) .

صارت صلة المراغى بالملك فاروق هى القطب الثابت فى نشاطه السياسى . وصار على مقربة دائما من رجال الحكم يستعينون به وبنفوذه الدينى دائما فى صراعهم ضد الوفد . ويذكر ابو الوفا المراغى أن هذه الفترة حتى وفاته فى ١٩٤٥ كانت « من أهم الفترات فى تاريخه السياسى »(١٢٧) . فلما تولى الوفد الوزارة فى ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة

الملك ، خاصم المراغى الوزارة مع كل انصار الملك ، وبادله الوفد خصـومة بخصومة . وكان المراغى بأمر من الملك يلقى دروسا فى التفسير فى الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد ، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعدل الحكام أو ظلمهم ، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام الى حكومة الوفد . وتجددت الاضرابات بالأزهر بايعاز من الوفد فى يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المراغى (١٢٨) . ونجح الوفد فى استعراض قوته داخل الأزهر فى صفوف الطلبة والعلماء ضد المراغى . ونجح بهذا فى ان يزيل الأثر السياسى الذى ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الازهريين للمراغى . وخاصم المراغى بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، يظهر ان كان منهم الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية ، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت . وتقدم جمع العلماء بعريضة الى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للازهر غير الشيخ المراغى (١٢٩) . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته الى الملك واعتكف فى منزله . ولكن الملك رفض قبول استقالته وظل الشيخ معتكفا عشرة شهور . واثير الخلاف وقتها فى مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك ، وبقى الخلاف معلقا وبقى الشيخ معتكفا حتى اقيلت وزارة الوفد فى ٨ اكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد الى عمله من جديد حتى كانت وفاته فى ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه انه وان كان ظل للملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وان كان استطاع أن يتشبث بهذه التبعية ، فان هذا الصراع المتطاول المدى قد خفف كثيرا من شدة قبضته وارخى بعضا من اعصابها سيما بعد وفاة المراغى . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك أو الوزارة . وكان سبب ذلك فى الأساس ان الملك ضمن فى هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه فى مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستمد قوتها منه ان تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيوخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجالا أمثال الظواهرى أو المراغى من حيث ايغالهم فى النشاط السياسى لصالح الملك ، انما ارتد اليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسى المباشر المحدودى الاهتمام تقريبا بشئون الجامع . وفى الفترة نفسها تصاعد نمو الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهريين فى الحركات الشعبية والسياسية التى عجت بها البلاد فى هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم فى المظاهرات التى انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للاهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة . وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبداية المسيرات والمظاهرات المتفقة ضد وزارة الملك . ولما تولى الوفد الحكم فى ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر

الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية ؛
الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فأطلق تصريحا اعتبر هجوما مباش
الملك واقيل من المشيخة بسببه .

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر مر
استمرار سلطته القانونية فى تعيين الشيوخ وعزلهم . فهذا بعض ا
لا كله . وهى عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جميعه . لقد
السراى على بقاء سلطتها على الأزهر لتستغل الأزهر فى أهدافها السي
وكان أهم هذه الأهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على
وهدم النظام النيابى البرلمانى . واضفاء طابع الدين على سلطة
الفرد . وكانت النتيجة ان بقى للسراى كثير من سلطانها القانونى على
وشيوخه . ولكن يرد على ذلك تحفظان ، أولهما ان هذا السلطان ال
ثابتا قد صار مزعزعا قلقا من جراء كل هذا الصراع الذى اثير
وثانيهما ان هذا السلطان لم تستطع السراى استعماله لتحقيق
تصبو اليه من نتائج سياسية ، فلا استقرت لها سلطة سياسية ،
ولا هدم النظام النيابى ، ولا نجحت فى اضفاء طابع الدين على الدولة
ولا على الملك نفسه . ولا استطاعت ان تقوم بمحاولة جدية فى هذا ا
الا المحاولة التى قامت بها فى ١٩٣٨ مما ستفرد له دراسة خاصة .

ان الأسلوب السلمى المشروع فى الصراع ، ليس فى مكنته ال
البتر او محو الوجود لأحد الطرفين المتصارعين ، ولكن كل ما يستط
ان يشل الفاعلية وقد أمكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا
هذه السلطة ، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق ا
السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة فى مواجهة التحدى
لها ، والى منشغل مستغرق بهذا الدفاع . فحوصرت فاعليته فى مما
وامكن شل الأثر السياسى الذى كانت السراى تقصده من هذه المما
ومثل ذلك الصراع السياسى الذى يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة لل
فهو لا ينفى السلطة ولا يطيح بها ، ولكنه يستهدف شل فاعليتها و
القدرة على الممارسة . ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات ـ رغم الا
البعيد والواسع بين الأسلوبين ـ من تحويل جيش العدو من ممارس
لدعم سلطته السياسية الى مدافع عن الوجود فتشل فاعليته فى
وظيفته السياسية الاصلية .

المراجع

(١) دستور ١٩٢٣ صراع حول السلطة • طارق البشرى • مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧١ •

(٢) الدستور : تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية • ص٣٤٠٥ الخ•

(٣) السياسة والأزهر • من مذكرات شيخ الاسلام الظواهرى • ص ٢٧ ، ٣٢ •

(٤) السياسة والأزهر •• المرجع السابق ص ٧٨ ، ١٦٥ •

(٥) An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, by J. Heworth-Dunne. p. 395 – etc.

تاريخ التعليم فى مصر • عصر اسماعيل • د• أحمد عزت عبد الكريم • المجلد الثانى • ص ٧٧٩ – ٧٨٧

(٦) Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning. by Bayard Dodge. P. 115-116.

(٧) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ وبها المذكرة الايضاحية لمشروع قانون بتعديل نظام مدرسة القضاء الشرعى •

(٨) تاريخ الجامع الأزهر • محمد عبد الله عنان • الطبعة الثانية ص ٢٧٧ – ٢٧٩ •

(٩) المرجع السابق •

(١٠) تاريخ الاصلاح فى الأزهر • عبد المتعال الصعيدى • الجزء الأول ص ٨٦ ، ١٠٠ •

(١١) شخصيات اسلامية معاصرة • ابراهيم البعثى • الجزء الأول ص ٢٢ •

(١٢) محمد عبد الله عنان • المرجع السابق ص ٢٣٦ – ٢٣٧ •

(١٣) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢ ابريل ١٩٢٨ • سؤال من النائب على أيوب الى وزير الحقانية • واعترف الوزير بهذا الأمر •

(١٤) حوليات مصر السياسية • أحمد شفيق • الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ – ٦٥٠ •

(١٥) صحيفة السياسة ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •

(١٦) عبد المتعال الصعيدى • المرجع السابق ص ١٠١ – ١٠٢ •

(١٧) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر • د• محمد حسين الجزء الثانى ص ٢٥٠ ، أحمد شفيق الحولية الاولى ١٩٢٤ ص ٣٠٢ • صحيفة السياسة ٣ فبراير ١٩٢٤ •

(١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ اكتوبر ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدى المكارى • والأعداد من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •

(١٩) يظهر هذا الحذر فى صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ •

(٢٠) عبد المتعال الصعيدى • المرجع السابق ص ١٠١ •

(٢١) صحيفة السياسة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ ، وقد أشارت الى حسن نشأت دون أن تسميه •

(٢٢) صحيفة الأهرام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ •

(٢٣) صحيفة الأخبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •

(٢٤) أحمد شفيق • الحولية الاولى ١٩٢٤ ص ٢٥٢ •

(٢٥) صحيفة الأخبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ •

(٢٦) يراجع فى أحداث الاضراب والتظاهر وموقف الحكومة ، صحف الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •

(٢٧) أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٨ يناير ، وتراجع صحيفة السياسة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •

(٢٨) صحيفة السياسة ١٨ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •

(٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ ديسمبر ١٩٢٤ • أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠ ، د• محمد حسين • المرجع السابق ص ٢٥٠ •

(٣٠) صحيفة البلاغ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ابريل ، أول مايو ١٩٢٥ •

(٣١) صحيفة السياسة ٢٨ ، ٢٩ ، ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة الأخبار ٢٥ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ، ١٠ ، ١٢ فبراير ١٩٢٥ •

(٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ ديسمبر ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ يناير ١٩٢٥ •

(٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ ، ١٦ ، ١٩ ــ ٢٢ يناير ١٩٢٥ •

(٣٤) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ، ٣ ، ١٨ مارس ١٩٢٥ •

(٣٥) صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٤ •

(٣٦) لجنة الدستور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣ ــ ١٠٥ •

(٣٧) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٣٠ يونيه ١٩٢٤ • مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٣ يولية ١٩٢٤ •

(٣٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ • مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر ١٩٢٦ •

(٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ •

(٤٠) مضبطة مجلس النواب • جلستى ١١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ •

(٤١) صحيفة البلاغ أول مايو ١٩٢٧ •

(٤٢) مضبطة مجلس النواب •• جلسة ٢٦ يولية ١٩٢٧ •

(٤٣) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ •

(٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .

(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ مايو ، ١٥ يونية ١٩٢٧ .

(٤٦) مضبطة مجلس النواب . جلسات ٢٨ ، ٣٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ يونية ١٩٢٧ .

(٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠ .

(٤٨) د. محمد حسين . المرجع السابق ، هامش ص ٢٥٠ ، نقلا عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨ .

(٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦ .

(٥٠) صحيفة الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ مارس ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ . صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٦ .

(٥١) أثير الموضوع بسؤال وجه فى مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الأزهر الى احدى الجهات غير المختصة بالفصل فى شئونهم يشكون اليها . مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . يراجع أيضا صحيفة الأهرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذا أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ — ٦٥٠ .

(٥٢) تراجع صحف ١ — ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذا صحيفة الأهرام ٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧ .

(٥٣) مضبطة مجلس النواب ، جلستى ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧ .

(٥٤) صحيفتى الأهرام والبلاغ اعداد متفرقة خلال النصف الأول من فبراير ١٩٢٧ .. وخاصة الأهرام ٩ فبراير ١٩٢٧ .

(٥٥) صحيفة الأهرام ١٢ فبراير ١٩٢٧ .

(٥٦) نقلا عن ، أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ — ٦٥٠ .

(٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .

(٥٨) د. أحمد عزت عبد الكريم . المرجع السابق ص ٧٩٢ .

(٥٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٤ اغسطس ١٩٢٦ .

(٦٠) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .

(٦١) مضبطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٢٧ .

(٦٢) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .

(٦٣) صحيفة البلاغ أول ابريل ١٩٢٧ . فى نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق أول ابريل ١٩٢٧ .

(٦٤) أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٦٠ .

(٦٥) صحيفة البلاغ ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لعبد القادر حمزة . صحيفة البلاغ الأسبوعى ١٠ مايو ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفة الأهرام ٣١ مارس ١٩٢٧ .

(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ يونيه ١٩٢٧ .

(٦٨) صحيفة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ يوليه ١٩٢٧ ·

(٦٩) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٦ يونيه ١٩٢٧ ·

(٧٠) صحيفة الأهرام ٢٦ يونيه ، ٢٩ يوليه ١٩٢٧ ·

(٧١) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ١٢ يوليه ١٩٢٧ ·

(٧٢) مضبطة مجلس الشيوخ ١٠ مايو ١٩٢٧ · صحيفة الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٧ ·

(٧٣) صحيفة السياسة ٢٩ ، ٣٠ نوفمبر ١٩٢٧ · صحيفة البلاغ ٣٠ نوفمبر ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة المقطم ١٣ مايو ١٩٢٨ · أحمد شفيق ، الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٧٤٨ ـ ٧٥١

(٧٤) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٢١٨ ـ ٢٢٠ ·

(٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ يوليه ١٩٢٨ ·

(٧٦) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ ·

(٧٧) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٢٩ ـ ٣١ ، ٦٠ ·

(٧٨) صحيفة الأهرام ١٥ يولية ١٩٢٧ ·

(٧٩) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢١ مايو ١٩٢٨ حيث أعلنت الحكومة أنها جادة فى تعيين شيخ الأزهر ، صحيفة الأهرام ٨ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفتى الأهرام والمقطم ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ مايو ١٩٢٨ ·

(٨٠) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ١٩ ـ ٢١ ·

(٨١) صحيفة المقطم ٢٧ مايو ١٩٢٨ ·

(٨٢) الامام المراغى ، أنور الجندى ، سلسلة اقرأ ص ٣٩ · الشيخ المراغى ، أبو الوفا المراغى ص ١٠٥ · أحمد شفيق الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٥٦١ ·

(٨٣) صحيفة المقطم ٢٩ مايو ١٩٢٨ ·

(٨٤) The Chatham House Version, and other Middle Eastern Studies, Elie Kedouri, p. 179-181.

(٨٤) المرجع السابق ، الامام المراغى · أنور الجندى ·

(٨٥) الامام المراغى · أنور الجندى المرجع السابق ·

(٨٦) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٤ ·

(٨٧) صحيفة اخبار اليوم ١٥ أغسطس ١٩٤٥ نقلا عن كتاب ابو الوفا المراغى المرجع السابق

(٨٨) أبو الوفا المراغى ، المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ ·

(٨٩) أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ، ص ٢٠٣ ، نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ ابريل ١٩٢٦

(٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ سبتمبر ١٩٢٨ · عبد المتعال الصعيدى ، المرجع السابق ص ١١٥ ـ ١١٨ ·

(٩١) صحيفة الأهرام ١١ ، ١٩ ، ٢٢ سبتمبر ، ٢٣ اكتوبر ١٩٢٨ ·

(٩٢) صحيفة الأهرام ٦ أكتوبر ١٩٢٩ ·

(٩٣) عبد المتعال الصعيدى · المرجع السابق ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ·

(٩٤) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٦٦ – ٧٠ ، صحفة الأهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٩ ·

(٩٥) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٧٦ وصحيفة الأهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ ·

(٩٦) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ١٩ – ٢١ ·

(٩٧) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٢٦٥ – ٢٦٦ ·

(٩٨) صحيفة السياسة ٦ أكتوبر ١٩٢٤ ·

(٩٩) صحيفة السياسة ٩ نوفمبر ١٩٢٤ ·

(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ ابريل ١٩٢٦ ·

(١٠١) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٣١٣ ، أحمد شفيق ، الحولية السابقة ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص البيان ·

(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ · ومضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ، ٢٤ ابريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ · أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ١٥ ·

(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ أكتوبر ١٩٢٩ ·

(١٠٤) عبد المتعال الصعيدى · المرجع ص ١٢٨ ·

(١٠٥) أبو الوفا المراغى · المرجع السابق ص ١٦ ·

(١٠٦) السياسة والأزهر · المرجع السابق ص ٣٠٦ ·

(١٠٧) عبد المتعال الصعيدى · المرجع السابق ص ١٢٨ ·

(١٠٨) صحيفة الأهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد المسئولون تباعا بين عامى ١٩٣٥ – ١٩٣٩ ، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يولية ، ١٢ أغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يولية، ٣١ يولية ١٩٢٩ ·

(١٠٩) صحيفة الأهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ ·

(١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ الى أول مايو ١٩٣٥

(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفة الأهرام ٣١ يناير ١٩٣٥ ·

(١١٢) العلم والعلماء ونظام التعليم · الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى · الطبعة الثانية ١٩٥٥ · المقدمة (نماذج من المذكرات التى تركها الظواهرى جمعها الدكتور فخر الدين الأحمدى الظواهرى)·

(١١٣) صحيفة الأهرام ١١ مارس ١٩٣٥ ·

(١١٤) عبد المتعال الصعيدى · المرجع السابق ص ١٢٨ – ١٢٩

(١١٥) السياسة والأزهر ، المرجع السابق ص ٣٣٠ – ٣٣٤ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٢٨ ابريل ١٩٣٥

(١١٦) صحيفة الأهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايو ١٩٣٥ ·

(١١٧) أنور الجندى · المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٦ ·

(١١٨) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٣٠ – ١٣١ ٠

(١١٩) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسات ٩ يونيه ، ٧ يوليه ١٩٤١ ٠

(١٢٠) السياسة والأزهر ٠ المرجع السابق ص ٣٢٨ ٣٢٩ ٠

(١٢١) السياسة والأزهر ٠ المرجع السابق ص ٣٤٦

(١٢٢) صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ ٠

(١٢٣) صحيفة الاهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ ٠

(١٢٤) صحيفة الأهرام ٨ ، ٩ يناير ١٩٣٩ ٠

(١٢٥) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٩ يناير ١٩٣٩ ٠ سؤال من يوسف الجندي الى وزير الداخلية محمود فهمي النقراشي ٠

(١٢٦) صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٣٨ الىمنتصف يناير ١٩٣٩ ٠

(١٢٧) أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٧٥ مقال لفكري أباظة يشير الى هذه العلاقة عن صحيفة المصور ٣١ اغسطس ١٩٤٥ ٠ ويذكر أبو الوفا المراغي أن الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراغي في ١٩٤٥ « من أهم الفترات في تاريخه السياسي » ص ٤٣ ٠

(١٢٨) ابو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ ٠

(١٢٩) صحيفتا البلاغ والأهرام أعداد متفرقة خلال شهري يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة

الكنيسة القبطية والصراع السياسى

الكنيسة القبطية
والصراع السياسى

من الطبيعى لحاكم مصر الذى يريد اقامة حكومة دينية ، أو الاعتماد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة ، من الطبيعى أن يعتمد فى ذلك على الاسلام . فهو يحتم شعبا غالبيته من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التى خضعت لها مصر . بهذا المنطق لا تصلح المسيحية ولا الاقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الدينى ، ولا يصلون فى ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة ، وحتى لو شاركوا فى الحكم أواستعين بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة فى التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفكرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة فى الشرعية السياسية التى يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل أهل الملة محكومين بشرعية اتية عليهم من خارج فكرهم الملى . ويظلون اهل ذمة عهدهم على الحكومة الاسلامية أن تحميهم فى أرواحهم وارزاقهم وحرياتهم بشرط أن يكونوا مسالمين لها مؤدين لضرائبها وفروضها . وهم وشأنهم بعد ذلك فى أمور دينهم ، ينفذون احكامهم الملية فيما بينهم كجماعة رعوية محكومة ، ويمارسون دياناتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم الملية .

ولهذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، أولهما أن الحكم المستند للدين يظل مستغنيا عن الفكر الدينى للملة وعن مؤسساتها الدينية فى دعم سلطانه . وثانيهما ان وظيفة المؤسسات الدينية الملية لاتتطور الى وظيفة سياسية فى المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظهر فى تاريخ مصر علاقة سياسية مباشر بين الحاكم وبين الكنيسة القبطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والازهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلاف فى القدرة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف أساسه أيضا أن الحكم الدينى فى بلد غالبيته من المسلمين لابد بالضرورة ان يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة

بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينيةالاسلامية ، وتضمر فيه الوظيفة المماثلة للمؤسسةالمسيحية . وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية فى بيزنطة او اوروبا عرفت من الوظائف السياسية ومن العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامى ، رغم قيام التماثل فى العناصر الفكرية الاساسية لهم جميعا . والحاصل أن الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط ، منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة . كانت فى عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت فى عهد المماليك الاسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وتراكمت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . والى هذا الوضع يرجع فى الاساس ما عرفه بناؤها التنظيمى من الصفة «الأهلية» الشعبية غير الرسمية . اذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من اهل الملة ، أى يشارك الجمهور فى هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطى لها . ومصدره أن هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسى ، بما يمكن الحاكم عن الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدرة ايضا أن هذه المؤسسة الدينية — بسبب انفصالها النسبى عن الحكم السياسى ، لم تجد من سلطان الدولة عونا لها فى الاستقلال عن جمهورها ، او تطوير كيان تنظيمى لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو ما يظهر مثلا فى كنيسة روما . فظلت مؤسسة ذات طابع اهلى كشان نقابات الطوائف والحرف الصناعيه وكشان غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر — بالمصطلحات المدنية الحديثة — الطابع الأوتقراطى الديمقراطى المتناقض الذى يلاحظ فى ابنيتها النظامية ، أى وجود عنصر الاختيار الجماهيرى فى نصب البطريرك والمطارنه مع قيام السلطة الفرديه الشخصية لهؤلاء على من دونهم .. فيقتصر « العنصر الديمقراطى » على عمليه اختيار البطريرك أو المطران ، لانه اختيار لاتنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها المادى القاهر ، ثم بعد نصب الرئيس ينقلب الوضع فيحسم سلطانه الرئاسى مستمدا لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذا شخصيا منفردا . وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية فى مصر لم تنم ولم تتطور ، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الاسلامى . وان صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسى بقيت صلة غير مباشرة . هذه هى الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، انه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعا من التطور الحضارى متعدد الجوانب ، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا التطور يتم اما بمبادرة الدولة كانشاء المدارس والتنظيم الحديث للاداره العامه واجهزة الحكم ، واما بنشوء راى عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه فى التطبيق . بمعنى

ان كل تطور او تغيير سياسى او اقتصادى او اجتماعى فى اى من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الامور كانت تنحشد له من قوة الراى العام مايمكن من انفاذه بدرجةما من درجات الانفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هى بؤرة الصراع فى ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فان الوضع الطائفى لها أبعدها نسبيا عن بؤرة الصراع الحادث من اجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيده عن حركة التجديد . وان النشاط الاصلاحى للانبا كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر ، وما انشاه من المدارس الحديثة ، كان من أوجه النشاط الرائد فى المجتمع . وان الراى العام القبطى قد نما بداخله تيار هام ينادى بالاصلاح وتجديد المؤسسات الفكريه والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعى العام ، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الرأى العام المصرى فى عمومه فى سعيه للتجديد . ويظهر هذا الفارق اذا قورنت الكنيسة بالازهر ودخول الازهر فى خضم التيارات الفكرية (من أيام محمد على) العامه وفى خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة أيام محمد عبده ، واعتباره جزءا لا ينفصم من مكونات قضية الاصلاح الاجتماعى العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محدده النطاق فى العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفى نطاق الراى العام الطائفى . ولا شك ان هذا الوضع قد خالف بين سرعة ايقاع التطور فى المجتمع عامة ، وبين سرعته فى نطاق الكنيسة خاصة ، وانه خالف بين موازين القوى فى المجالين . ولا يعنى ذلك ان المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعنى وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير فى المجالين ، اسراعا او ابطاء حسب الأحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، ان لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامة من سمة الازدواج . وكما بقى الازهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائما وانشىء دونه نظام الاداره العامه غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الانتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة ، اذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وابنيتها وانشىء بجوارها المجلس الملى فى ١٨٧٣ كهيئة تنتخب دوريا وتتولى الجانبين المالى والادارى من شئون الكنيسة والاشراف على الاوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح ان هذا النحو من انحاء التطور يعنى بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من ثناياها ولاتمسها ذاتها وجوه الاصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ماسببه للازهر من تراخى حركة الاصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخى تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته فلا يجوز لاى سبب احلال غيره محله طالت حياته او

قصرت . وقد صادف أن الانبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى ١٨٧٥ بقى على كرسى البطريركيه مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بهما عمره المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوى الشكيمة وعر السلوك . فبقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الاصلاح ، وجمد هذا من حركة تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد ، ولم يعرف نظامها مثلا « صياغة قانونية حديثه لشروط المرشح للبطريركيه ولحق الناخبين واجراءات الانتخاب » (١) ، ولاعرفت صياغة مماثلة للسلطات الماليه والاداريه للبطريرك وغيره من رجال الدين ، ولا نظمت الاختصاصات فى أمر من هذه الأمور (الا ما كان بالنسبة للمجلس الملى وهو ليس جزءا من تنظيمات الكنيسة ذاتها) .

وترتب على هذا التراخى ، أن احتفظت الصراعات الكنسية بين الاقباط بصيغ كانت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ، فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمان ، وتفسير ذلك انه مع بدايات القرن العشرين ، ومع ظهور مايمكن تسميته بثنائية السلطة ، بين سلطة الخديوى الشرعية التى تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز الفعلية التى تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر ، مع هذا الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية فى بداياتها الضعيفة الأولى نوعا من التباين بين هدفيها الأصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من أنصار الحركة الوطنية من يعادون الانجليز مستفيدين من الخديوى الحاكم الفرد ، ووجد من انصار الديمقراطية أو الاصلاح من يعادون الخديوى مستفيدين من وجود الانجليز (٢) . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من محورى الحركة الوطنية الديمقراطية . ولم يرتق هذا الفتق الاخلال سنى العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب الحرب العالمية الأولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التى وحدت الهدفين واستطاع الوفد أن يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما . هذا الذى حدث فى السياق التاريخى العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية أيضا ، اذ كانت مشكلتها فى القرن التاسع كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تتحصل فى خطر الغزو الاجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة فى نشاط بعثات التبشير واستهداف الكنائس الاجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصرعنهم أو تبشير الاقباط بغير ارثوذكسيتهم ، كما تتحصل فى التخلف الفكرى والتنظيمى للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستدعى ذلك كفاحا مزدوجا من أجل استقلال الكنيسة ومن أجل اصلاحها . ولكن هذين الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد واستقطبت فى موقف رجال الدين وعلى راسهم البطريرك ، واتسمت « الاصلاحية الكنسية » بطابع التأثر بالفكر والتنظيم الوافد ، أو بالأقل علق بها نوع من التأثر بالعنصر الاجنبى ، واستقطبت فى موقف بعض العلمانيين

مثل بطرس غالى ومن شابهه ومن خلفه فى جماهير القبط . وفى الوقت الذى التأم فيه صدع الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخى هـذا الالتئام فى صراعات الكنيسة بعد ثورة ١٩١٩ ، وافتقدت هـذه الصراعات الى حد ما الصيغة « الوفدية » المجمعة لهدفى الاستقلال والتجديد ، وبدأ صراعا يحمل صيغ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما كان يفضى اليـه من تطاحن الأهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطنى ؛ وجذب القطب الأخرى للهدف الاصلاحى ، وهذا تفسير ما سبقت الاشارة اليه من أن البعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضـايا الاجتماعية العامة ، قد ابطأ من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغ التى اتخذها الصراع فى هذا الشأن.

والملاحظة العامة الثالثة ، أن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت فى مصر وتبلورت بثـورة ١٩١٩ على اسـاس مضمون وطنى ديمقراطى ، اى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتـلال الاجنبى ومعاد لحـكم الاسـتبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به . فالجامعـة الوطنيـة شبت كجامعة مخاصمه للملك وحلفائه الانجليز معا . وهى من جهة اخـرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين اساسها الدين . لذلك كان من الطبيعى ان يكون الملك ضدها مفضلا أن يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعى ايضـا انه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنيـة بمضمونها النضـالى ، أن يكون للغالبية الشعبية من القبط سببا « خاصـا » يضـاف الى الأسـباب العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وان اسهام القبط فى بناء الجامعـة الوطنيـة ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه اسهام ومشاركة فى بناء جامعة تنمو ضد سـلطانه وتفسـد ما يعمل له من استبدال غيرها بها . وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك ازاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية ، فاذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة ، فقد كان لديه سبب « خاص » لمعاداة اسهام هـذه الفئة من الشعب . وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحـركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة المصرية الى مبدأ الجماعات الدينية .

وفى اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير فى نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية او المجال الطائفى ، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجـوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسى العام من جهة أثر كل منها فى الآخر وتأثره به . وهذا ما يدخل فى مجال هذه الدراسة .

★ ★ ★

على عهد محمد على كان بطرس الجاولى بطريرك الكنيسة . وبعده جاء كيرلس الرابع الملقب بأبى الاصلاح لما بدأه من تجديد وانشاء للمدارس الحديثة . ثم خلفه ديمتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية . ولكن بطرس الجاولى بنفوذه الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الاصلاحى وديمتريوس بمقاومته الغزو التبشيرى ، لم يضع احدهم شيئا ذا تاثير كبير فى اصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين هم المديرون والمسيطرون على أوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفى ديمتريوس فى ١٨٧٢ عين الانبا مرقس مطران البحيرة وكيلا لادارة — الكرسى البطريركى ريثما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسى شاغرا نحو عامين . ويظهر ان طلاب الاصلاح — وكان على راسهم بطرس غالى — انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة الدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذى تتركز فيه اهم السلطات الروحية والادارية ، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موازية للكنيسة تشرف على الأوقاف وادارة المدارس وغيرها من شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من اعيان القبط لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على اساس ان الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم انفسهم فى تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وادارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التى تشغل أوقاتهم وتفوت عليهم ما ينبغى التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وان العادة القديمة المتبعة هى اجتماع ابناء الطائفة « للنظر فى خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس ، غير انه بسبب مشغولية اكثر ابناء الطائفة فى شئون انفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من اشخاص معينين فى أوقات معلومة ...... فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفيدونا بما ترونه موافقا » وذلك على ما ذكر الانبا مرقس للجمع المدعو (٣) . وبهذا أنشىء المجلس الملى وانتخب أعضاؤه فى ١٦ يناير ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيلا للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ، واصدر الخديو اسماعيل أمره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الانبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لديمتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعر (٤) . وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه مواقفه الوطنية ، اذ كان موضعا لثقة العرابيين أيام الثورة العرابية ، وكان فى مقدمة من وقعوا قرار خلع الخديوى توفيق . وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لمساعى اللورد كرومر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه . وفى

١٩١١ كان ممن نصح الاقباط الا يعقدوا مؤتمرهم القبطى (٥) . وبعد ثورة ١٩١٩ عرفت مؤازرته لرجال تلك الثورة ومباركته تآلف المسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، انه كان « رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسالته الدينية أشد الايمان ، وكان مع رعايته لفرائض الدين – لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية فى معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو فى حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطانى – لورد كيتشنر – أن يلقاه على غير موعد ، فذهب الى الدار البطرقية وأمر الحجاب أن يبلغوا صاحب الغبطة ان فخامته موجود فى الدار .. وهرول الحاجب اللازم له وهو يلهث ويكاد يصيح : اللورد يا ابانا .. اللورد يا أبانا .. فسأله فى أناة : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جلية الخبر فلم يزد على أن قال : اذهب يا ولد وقل لفخامته ان البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك فؤاد أن يبارك وزارته كما بارك سعدا ، فلم يجبه ولم يزد على أن قال : ان البركة لا تمنح باليمين لتسلب باليسار » (٦) . ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد فى نزاهته ونسكه وشدته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الهوادة فى مراسم منصبه الكبير .. » (٧) . وقد أهلته هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعا للتجلة والاحترام بين المصريين وأن ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد أن عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حمايتهم للاقلية القبطية فى مصر ورد عليهم قائلا ان المصريين شعب واحد وحمايته موكولة لله وحده .

على ان رجال الاصلاح الطائفى لم ينظروا اليه بتلك العين وحدها . انما رأوه مسئولا عن تأخر طائفتهم كارها سلطة الجماهير واشتراكها معه فى شئون الادارة مناوئا للمجلس الملى مضيقا من اختصاصاته .. فبعد نصب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملى وأصدر معه قرارا بأن رئاسة البطريركية من الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطى تخزين الأموال وحفظ الأمتعة والموجودات الأمر الذى يؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية » (٨) . ونفذ هذا المنهج وقتا ثم تردد فى ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملى ثم ما لبث أن عطل اعمال المجلس ثم حله . يذكر كتاب « الخريدة النفيسة » ان ساءت علاقات البطريرك ببعض من اعيان القبط ورأى فى قيام المجلس الملى اجحافا بسلطانه ، وانه عزيت اليه صفات شخصية كتصديق الوشايةوالاستجابة للتملق (٩) .واستمر المجلس ، منحلا حتى ١٨٨٣ ، اذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتور ادارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط مقابلة البطريرك لاقناعه باعادة المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالى لم يسفر اجتماعهما

عن شيء . وعلم كيرلس بسعى هـذا النفر لدى الحـكومة لاعادة المجلس الملى فأرسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اختبرنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لأية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتهـا » وقابل رئيس الوزاره والخديوى طالبا اليهمـا رفض اعادة المجلس ، ولكن الخديو توفيق افهمه انه يرى وجوب اعادته فانصـاع كيرلس الى مشـيئته وجمع اعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوى . وكان لبطرس غالى سعيه الملموس لدى الدولة فى هـذا الشأن ، وصـدر الأمر العالى بتشكيل المجلس فى ١٣ مارس ١٨٨٣ ، وانتخب بطرس غالى وكيلا له فى أولى جلساته فى ١٢ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور فى اعداد لائحة له تنظم أعماله صدر بها الأمر العالى فى ١٤ مايو ١٨٨٣ (١٠) .

نصت لائحة المجلس الملى على ان يشكل المجلس للنظر فى كافة المصالح الداخلية للاقباط (م١) وأن يختص بحصر أوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومسـتنداتها وتنظيم حسـابات الايراد والمنصرف وحفظ الأرصدة(م٩) وان يكون من واجبه ادارة المدارس والمطبعة ومساعدةالفقراء ؛ وحصر الكنائس وقسسها والأديرة ورهبانهـا والأمتعة والسـجلات الموجودة بهذه الجهـات (م ١٠ ، ١٤) وذلك فضـلا عن اعتبـاره محـكمة للاحوال الشخصية للاقباط تنظر منـازعات الزواج والطلاق وغيرها (م١٦) . ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضوا يكونون المجلس و١٢ نائبا يضافون الى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، وينتخب الاعضاء والنواب ١٥٠ ناخبا . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى ، كمـا تكون له رياسـة المجلس الملى ذاته على ان ينتخب وكيل للمجلس من اعضائه يقـوم مقـام الرئيس عنـد غيابه . ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعـدها الانتخابات (م ٢ — ٥) . وكان من الواضح ان المجلس بهذه الاختصـاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة ويقيم عليهم نوعا من الاشراف والوصاية فى الشئون المالية والادارية . لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتعطيل احكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس ان اعلن عدم تقيده بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة ان أصدروا قرارا جاء فيه « بما انه تبين وجوب عدم تداخل احد من الشـعب فى تدبير أمور الكنيسة ومتعلقاتها ، فحينئذ ما جاءت به أفكار بعض ابناء الطائفة من نحـو تشكيل مجالس منهم وسن لوائح هو مخالفة للاوامر الالهية والنصـوص الرسولية ، فضلا عن أن خلافة مار مرقس هى مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤساء والرعية مطيعون ومتعاونون فنلتمس من سيادة الأب البطريرك ان يرفع قرارنا هذا الى سمو خديوينا الافخم لتشريفه بأنواره الساطعة ، ويسمح بصدور أوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة»(١١). واستمر رجال الدين برياسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار فى حكم المنحل ، فلما طلب الاقباط تجديد انتخاب اعضاء المجلس فى ١٨٩١ ، طلب البطريرك الى

محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الاصلاح بزعامة بطرس غالى، فهدأ شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة فى ٢٠ يوليه ١٨٩٢ بأن المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره اعيان من القبط وقرروا أن تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رياسة المجلس وعن ادارة اى مما يتعلق بشئون القبط ، فهدأ البطريرك ثانية ، وتوصل الطرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل فى أن تبقى أوقاف الأديرة تحت اشراف البطريرك ، وان تحتفظ الأديرة بفائض ايرادات اطيانها ، والا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية، والا تسلم للمجلس حجج الأوقاف ومستنداتها ، وأن تكون رياسة المجلس اذا غاب البطريرك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينيبه البطريرك عنه من رجال الاكليروس، وأن يكون البطريرك هو من يعين ثلث اعضاء المجلس بغير انتخاب. ورغم ان هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وآثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الاصلاح الى مطالبة الحكومة بنفى كيرلس الخامس ، ونفى مساعده الأول وكيلة الانبا يوءانس مطران البحيرة . فصدر أمر الخديوى بنفيهما ، الأول بدير البراموس بصحراء وادى النطرون ، والثانى بدير الانبا بولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام (١٢) .

اسخط نفى البطريرك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل فى الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . واسخط النفى كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون فى الرجل مثلا للورع المسيحى ، وكان شيخا فى الستين قضى وقتها فى كرسى البطريركية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكنائس هذا القرار والبوا جماهير القبط على من تسببوا فيه . ويحكى أن الانبا باسيليوس الذى ناب عن الرياسة البطريركية فى فترة النفى كان يقابل اينما حل بمظاهر الكراهية والسخط . ومن جهة ثانية ، اشار تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب فى ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، أن المنفيين لم يلبثا بالدير طويلا « حتى اعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى » (١٣) . ولعل فيما يذكره جرجس فيلوثاوس عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ اذكر أن انصار كيرلس استجاروا بقنصل روسيا فى مصر ليتوسط فى ارجاع المنفيين، فنشطت الحكومة الروسية فى الأمر لدى الباب العالى ، وادرك ذلك سفير بريطانيا فى الاستانة الذى خابر حكومته فاتصلت بكرومر فى مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما سعى انصار كيرلس لدى الخديوى المخلوع اسماعيل ، وكان وقتها بالآستانة فاتصل بحفيده الخديوى عباس حلمى يسترجعهما وترتب على ذلك أن جمع بطرس غالى المجلس الملى فقرر ارجاع المنفيين « تهدئة للخواطر وتخلصا من ارتباكات » ولم يرفض من اعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار الا مرقس سميكة باشا (١٤) .

عاد البطريرك الى كنيسته فى ٤ فبراير ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب ويحوط جماهير الأقباط موكبه . ويكشف ما اثاره النفي من السخط وما اثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين فى المجلس الملى . وفى جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة فى الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها « التوفيق » عليه (١٥) ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير . ولعل من أسباب ذلك ان للبطريرك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة . مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح بطرس غالى من الموالاة للانجليز . ولم يكن الانجليز احتلالا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكمن خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الأسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيرى بين الأقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطنى مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا للموقف السياسى العام وقتها . لذلك لم يعد البطريرك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد أكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط أن تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذى يسيطر عليه الاصلاحيون، ومن الواضح أن هذا الشرط ينفي جوهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغلولة اليد . واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثنى عشر عاما ، فتصاعد التذمر من جديد فى ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الملى وانتخب فى ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد امام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا (١٦) . واستطاع كيرلس أن يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له مايفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذى عقدة فى ١٨٩١ مع بطرس غالى ثم نقضه ؛ فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون أن يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاعلا رياسة المجلس عند غياب البطريرك لمن ينيبه عنه من رجال الاكليروس لا للوكيل المنتخب (م ٣ ، ٤) ثم جرى تعديل آخر للائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ اخرج أوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملى ، وقصر المجلس على الاعضاء الاثنى عشر دون النواب ، وجعل للبطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الاكليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (م ٢ ، ٨ ، ١٦ .. الخ) .

وظلت الهيئات والجماعات الاصلاحية تعلن استياءها من هذا الوضع فى كل مناسبة . وقد اصدر المجلس الملى فى ٢٨ يونيه ١٩١٦ قرارا ذكر به انه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « .. لم تتحسن حالة الأديرة ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الاخرى الراقية تضمن تخريج أكليروس اكفاء لادارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريركية ...» ثم ذكر أن تعديلى اللائحة

لم يأتيا بالفائدة المقصودة «فالمجلس يلتمس من الحكومة أن يكون الاشراف على هذه الاوقاف (اوقاف الأديرة) من اختصــاص المجلس الملى العـام كســائر الاوقاف الاخرى كما كان قبل التعديل ..» فما كان من البطريرك الا أن أشر على هذا القرار «يعتبر القرار غير قانونى ولاغيا» .. ولكن اســتمر المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، واصدر فى ذلك قرارات عدة فى ١٢ ابريل ١٩٢١ ، وفى اول مارس ١٩٢٦ ، وفى ١١ ابريل ١٩٢٧ .

***

كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الاصلاح ، الذى ناهز عمره نصف القــرن فى العشرينات من القــرن العشرين ، كان يتركز فى الاساس فى ادارة الاموال وأعيان الاوقاف وصرف ريعها ، هل يسـتبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطارنة واساقفة ورؤساء أديرة ، يديرونه بغير حــق لغيرهم فى الرقابة ، او يسيطر عليه المجلس الملى المنتخب يدير المــال بنظــم الادارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الاصلاح القبطى ، بانشاء المدارس والجمعيات الخيرية واصلاح الاحوال المالية للاديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الاكليركية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . والفكرة المسيطرة على رجال الدين أن المجلس الملى لايعدو أن يكون محكمة للاحــوال الشخصية ينظر منازعات الافراد عن الزواج والطلاق والنفقة وغيرها ، وأن ادارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخلى عنهــا . وفكرة المجلس الملى أن ادارة المال تعانى الفساد والتخلف معا ، والأوقاف بغير رقابة والايراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبدد فيما لا نفع وراءه ، ووجوه الاستثمار مغلقــة والخرائب تبقى خرائب لاتعمر ، والمدارس ووجوه الاصلاح الطائفية تفتقــد التمويل المطلوب لها .

على أن المهم فى هذه الدراسة هو البحث عما اذا كان ثمة عنصر سياسى كامن فى طيات هذا النزاع . وافتراض وجود العنصر السياسى فى هذا الأمر يثير احتمالين ، الاحتمال الأول أن هذا النزاع الذى يتخذ شكلا طائفيا محدود النطاق انما يستر فى صميمه صراعا حول مسألة سياسية عامة ، والاحتمال الثانى انه نزاع طائفى شكلا ومضمونا ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استغلاله أو الاستفادة منه فى صراعاتها العامة . والظاهر — مالم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها — أن الامر لم يكن يتضمن صراعا سياسيا بين طرفيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ماسبق بيانه عن الوضع التاريخى للكنيســة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة . ومايمكن أن يقال أن النزاع ماكان يحتدم ولا كان ينشأ لولا أن القرن التاسع عشر قد فرض على مناخ الحياة الاجتماعية فى مصر متطلبات جديدة فى التعليم والاستنارة ، وادخل افكارا ومبادىء جديدة من حقوق الجماهير وعن أسـالـب تكوين التنظيمات الأرشد والادارة الاكفأ ، وأوجها جديدة لاستثمار الأموال

كما يمكن أن يقال أن بعثات التبشير وما انشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة ، قد أثارت تحديا أمام القبط كنيسة وعلمانيين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدى بالعنف والزجر والتحريم والتمسك بتقاليد السلف ، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة احياء جديدة . ولكن اذا عرف أن بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الاصلاحية ضد الاكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطانى فى مصر الراغب ضمن مايرغب فى السيطرة على الكنيسة القبطية ، اذا عرف ذلك فللمرء أن يستنتج أن سعى بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى ، كان يثير لدى رجال الدين حذرا من أن تؤدى هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدى الضغوط الخارجية . وقد كان الخديوى توفيق الذى ثبت الاحتلال البريطانى عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين . وقد تم نفى البطريرك فى بداية عهد الخديوى عباس ، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفى الا بنصيحة من اللورد كرومر الذى اراد ان يسد على القنصل الروسى والحكومة التركية والخديوى المخلوع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطانى وقتها لايزال يلقى التحديات من الدول الاوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف الا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وايطاليا . ويلحظ فى كتاب كرومر «مصر الحديثة» اعجابه الشديد ببطرس غالى رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ أن مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفى ، وأن تشدده هذا الذى استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، وبخاصة فى استصدار القوانين المدعمة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ ان كل ذلك تم فى عهد عباس حلمى ، وتواكب فى البداية مع صراعات هذا الخديوى مع السلطة البريطانية ، كما تواكب دائما مع اتضاح سياسة الخديوى فى الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتألف قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من أهم مصادر نفوذه السياسى .

على أن هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التنوير الفكرى والاصلاح الدستورى . ومع ملاحظة أن حركة الاصلاح القبطى الطائفية لم تستوعب تماما فى الاتجاه الوطنى الكنسى ، بالدرجة والمستوى الذى حدث فى الحياة السياسية العامة ، الا أن تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجذبت فئات اشمل من جماهير الاقباط ، وتغلغلت فيها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية . وقد سبقت الاشارة الى استمرار مطالبة الاصلاحيين فى المجلس الملى بعودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق فى فترة الثورة والسنين القليلة التالية ، اذ كان الاهتمام لايزال محصورا فى القضيتين السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال

والدستور . ولايظهر أن الوزاره البرلمانية الاولى برياسة سعد زغلول فى ١٩٢٤ قد أولت هذا الامر اهتماما عمليا ، وماكان لها ان تفعل فى الظروف المعقدة المتشابكة التى واجهتها وفى فترة حكم لم تصل الى العام ، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التى حكمت شهورا بغير البرلمان . وقد سبقت الاشارة فى الفصلين السابقين الى الائتلاف الوفدى الدستورى الذى شغل البرلمان والوزارة فى ١٩٢٦ ، والى ماكان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستورى الجديد . وسبقت الاشارة الى ماصنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الازهر والهيئات الدينية . وأن القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذى حصر سلطات الملك عن الازهر ، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة فى «تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين» او فى المسائل المتعلقة بالاديان المسموح بها انما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لانها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ؛ كما ان بناءها التنظيمى الدينى يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير أمكان استبدال غيره به ، وبفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل تصبهم جميعا ورسامهم مما يتم وفقا لتقاليد كنسية ادخل فى الممارسة الدينية منها فى القرارات الحكومية التى يمكن ان يتعرض لها النظام الوضعى بالتنصيص القانونى ، وبعبارة أدق فهو أمر له مساس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسى أقل احتداما من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، واكثر صعوبة وحساسية من ناحية مساسها بالدين . لذلك اقتصر اهتمام البرلمان على الزاوية الخاصة بالمجلس الملى ، أى الجانب المالى والادارى للمؤسسة الدينية .

فى اولى دورات البرلمان الائتلافى تقدم الدكتور سوريال جرجس سوريال عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس الملى . وتحصل اقتراحه فى الغاء التعديلين الذى أدخلا على لائحة ١٨٨٣ ليسترد المجلس الملى اختصاصه الكامل وتشكيله الاول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ماتعانى منه الطائفية القبطية من سوء الاحوال والفوضى ، وبسبب أن البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبد المحيطون به بكافة الشئون الدينية والمالية والادارية ، وبسبب ان اموال الاوقاف القبطية التى تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ريعها نحو ثلاثمائة الف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبددونها . وقد وقف الانبا لوكاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم المسودة للائحة ١٨٨٣ . ثم اعترض محمود ابو النصر على اسباب العجلة فى نظره وايدته الاغلبية فى ذلك ، فقرر المجلس احالة المشروع الى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس.(١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه فى الدورة التالية بجلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ،

ولم يعترض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم أحيل الى مجلس النواب حيث درسته لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس فى أقل من شهر فنظر بجلستى ٢٥ ، ٢٦ يونيه ، ووفق عليه باغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما أحمد ماهر وحامد محمود، وكان ممن ناقش المشروع وأيده فخرى عبد النور وتوفيق اندراوس بشاره وراغب اسكندر والشيخ مصطفى القاياتى ومصطفى النحاس وأحمد ماهر واسماعيل صدقى ، كما كان مما ايد به المشروع انه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمى الى تنظيم الاوقاف القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها فى ايدى مندوبين ينتخبهم الاقباط وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هى اكبر الطوائف غير الاسلامية بالمملكة وهى ذات ماض مجيد تحرص على أن تصله بالحاضر ، ولها من الاثر الحميد فى جميع أدوار النهضة المصرية مايدعو الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على ماترجو من الكمال لانظمتها وهيئاتها».

واذا كان البطريرك قد أرسل الى سعد زغلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين فى صرف ريع الاوقاف ، وبدعوى أن ادارة المجلس الملى للاوقاف مما يهدر شروط الواقفين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب أن يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التى تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وأرسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون فى ٢٢ يوليه برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧ . (١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله ان أنصار اللائحة يعرفون أن أموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق فى الوجوه الواجب انفاقها فيها ، وان خصوم اللائحة يتوسلون فى معارضتها بوسيلتين ، أولاهما أن المجلس الملى يريد أن يخرج أموال الاوقاف عما حبست عليه حسب شروط الواقفين وثانيتهما انهم يصورون طلاب الاصلاح كمنازعين للبطريرك ويعملون على التستر وراء هيبته وماعرف به من زهد لابقاء سيطرتهم على الاوقاف (١٩) .

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس الملى القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدد يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد أسماء الناخبين ويوم ٣٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات . (٢٠). وأثارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط وبذل أنصار الاصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحيهم وخاصة الدكتور سوريال جرجس الذى ارتبط القانون الجديد باسمه . وفى يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف عن مجموعهم اكثر من مائة (كان مجموع قد قيدوا أسماءهم فى سجل الناخبين ٩٧٢ ناخبا عن القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا عن المجالس الملية الفرعية) وانتخب الاعضاء الاثنى عشر والنواب الاثنى عشر ، وكان منهم من الوفديين المعروفين أمثال كامل صدقى وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور

سوريال جرجس الذى كان ينتمى وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الآخرين حبيب المصرى وسابا حبشى وكامل ابراهيم. ومنهم اربعة اعضاء انتخبوا بهذا المجلس لاول مرة هم سابا حبشى وسوريال جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم ، وستة نواب جدد هم يس مجلى ولبيب البرماوى وميخائيل عياد ولبيب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق اسكاروس . (٢١) .

ومن الجلى ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوفديين تأثير كبير بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته واظهرهم مصطفى النحاس وصبرى ابو علم ، وكان الوفديون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط للائحة كما يظهر فى صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تعبئة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبير أموال الأوقاف وانفاقها ، وان وفرة المال فى أيدى رجال الدين ابعدتهم عن وظيفتهم الدينية «وقربتهم من مواطن الفساد»(٢٢) كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار رجال الاكليروس المناوئين للمشروع عن صغارهم بذكر اخبار تحكم رؤساء الأديرة فى الرهبان وتقتيرهم عليهم ، وقد جمع راهبان من دير الانبا بولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم لهم (٢٣) ، وتلا صدور القانون تبادل التهانى ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها . (٢٤) . ولا شك أن هذا المسلك قد احفظ رجال الاكليروس وعلى راسهم الانبا يوءانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذى كان الساعد الأيمن المتحكم للبطريرك . واظهر رجال الاكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من أول يوم على لسان الانبا لوكاس بمجلس الشيوخ ، وارسل البطريرك الى سعد زغلول يثير مسألة « شروط الواقفين » . وقيل ان رؤساء الأديرة جمعوا اموالا لمقاومة « حركة اللائحة » (٢٥) وعملوا هم ايضا على استعداء صغار الرهبان والكهنة على المجلس الملى بدعوى أن المجلس سيحرمهم من ريع الأوقاف(٢٦). فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد فى الدوائر الاكليركية وأن هاج رؤساء الأديرة الذين يضعون أيديهم على الاوقاف ، ففكروا فى طلب « حماية سلطة أخرى » مما كان موضع استنكار من عرف هذا الأمر من الاقباط ، فتحول رؤساء الأديرة الى وجهة اخرى وهى مقاومة القانون وتعطيله على نحو ما حدث فى ١٨٩٢ ، وعلى اساس أن فى مكنتهم الامتناع عن تسليم الأموال ومستندات الملكية وحجج الاوقاف الى المجلس الملى لأنها فى حوزتهم ، ولأنه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهمية ، ولأن بعضا من أراضى الأوقاف قد اشترى بأسماء رؤساء الأديرة والأساقفة مما يمكن معه الافلات من القانون بدعوى انها ملك خاص

لهم . وفى كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الاراضي والاموال والمستندات الا بأحكام قضائية (٢٧) . وقيل ان ابطريرك كتب الى البنوك المودعة بهـا اموال البطريركية منبها الى عدم صرف اى مبلغ الا اذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصيا ، وقيل ان حـركة نشـطت بالأديرة لبيع المـواشى والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الأراضي لمدد طويلة (٢٨) ـ فلمـا كتب القمص صريمـون مطران الخـرطوم يؤيد الدكتـور سـوريال ، أعلنت البطريركية ان القمص المذكور يهدد بالانضمام الى الكنيسـة البابوية اذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات الى ثلاثين ، وان هذا يدل على عدم سلامة عقله او ضعف ايمانه ، وانه لذلك تقـرر رفع أمره الى البطريرك ، واثار هـــذا الموضوع لغطا شديد (٢٩).

والحاصل آن رجال الاكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعـوده للائحة ١٨٨٣ وتسليم الاموال والمسـتندات الى المجلس الملى ، واسـتمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخـالق ثروت الائتلافية ، وعهـــد وزارة النحاس الائتلافية فى ١٩٢٨ . ولما قابل يؤانس وأعضاء المجلس الملى مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملى فى مايو ١٩٢٨ ، قال لهم انه يعتبر المجلس الهيئة الممثلة لطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ، واشـار الى وجوب الاتحاد والتعاون وأن يكون المجلس والاكليروس يدا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة (٣٠) . ولكن يحـكى القمص سرجيوس ان اعضاء المجلس الملي ذهبوا الى النحاس وقتها طالبين اليه تنفيذ القانون والعودة للائحة ، بأن يصدر قراره لجهات الادارة بالمعاونة فى تسليم اوقاف الاديرة القبطية الى المجلس الملى طبقا لهذا القانون ، اى ان تتدخل الحكومة بسلطانها المادى لتنفيذه ، فرفض النحاس طلبهم وقال « ان الادارة لا تتدخل فى هذا الأمر .. ان البرلمان اصدر لكم هـذا القـانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم» (٣١) . كما يحكى الاستاذ جندى عبد الملك: أن رؤساء الاديرة ومناصريهم لم يذعنوا للقانون وتمسكوا فى مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملى الرقابة على الاوقاف دون الادارة المباشرة ؛ واستتبع ذلك ان المجلس الملى رفع الامر الىالقضاء ضد ستة من رؤساء الاديرة «وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة امام القضاء ، ادخل البعض فى روع اعضاء المجلس أن الانقلاب السياسى الذى حصل فى ذلك الوقت قد يساعد على الغاء اللائحة بأكملها ، ان بعد النظر يقتضى مهادنة هؤلاء الرؤساء ... وانتهى الامر بأن اجتمع المجلس الملى فى ١٩ نوفمبر ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجا مؤقتا ، وبناء على هذا القرار اصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء فى ذلك الوقت القـرار الوزارى المؤرخ أول ديسـمبر ١٩٢٩» . وكان مجمل ما اورده هذا القرار أن يبقى البطريرك وحده سلطة تعيين رؤساء الأديرة مالم يعين البطريرك رهبانا آخـرين بدلا منهم ، وأن تؤلف «لجنة اوقاف الأديرة» من البطريرك او نائبه رئيسا ومن ستة اعضاء

أربعه من المجلس الملى واثنين من المطارنة يختارهم البطريرك سنويا ؛ ويكون من اختصاص عده اللجنة مراقبة تلك الأوقاف ومراجعه حساباتها . ورغم ان خمسة من أعضاء المجلس الملى اعترضوا على هذا التنظيم الذى يعيد الوضع بالضبط الى سابق عهده قبل القانون الأخير ، ورغم انهم طعنوا فى صحة هذا القرار لأنه فى صميمه يلغى القانون ، ورغم تقديم المعترضون استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . ويحكي الاستاذ جندى أنه حتى هذه اللجنة لم تستطع أن تمارس عملا ولا رقابة «بسبب ما كان يخلقه أعضاؤها من غير المجلس الملى من صعوبات ..» ، وان استمر الامر على هذا الوضع «الى أن وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق فى ١٩٣٧ ..» فكشفت التحقيقات عن الفوضى التى تفشت فى هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملى السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم مع البطريرك فلما لم يجد ذلك أصدر قرارا فى ١٧ مارس ثم قرارا آخر فى ١٥ يونيه ١٩٣٧ يعدل فيه عن قراره السابق الصادر فى نوفمبر ١٩٢٨ واعتبار هذا القرار باطلا (٣٢) .

ستر د اشارة أخرى الى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية فى ١٩٢٨ ، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق ، أن الوفد على عهد حكومة الائتلاف ايد المجلس الملى وسلطاته على حساب السلطات المالية والادارية للاكليروس ، وكان من رجاله من ساهموا فى هذه الحركة داخل المجلس وخارجه ، ووضع هذا الموقف الوفد فى وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين . ولكن من ناحية اخرى حرص الوفد كحزب وحكومة أن يقف عند حدود التأييد دون التصدى المباشر ، وحرص بذلك على ان يبقى النزاع القائم فى نطاقه الطائفى ، المجلس والكنيسة وحدهم هم اطرافه الأصليون ، وليس للوفد من دور فى ذلك الا التأييد من الخارج لما يراه اكثر استنارة ورشدا دون أن يتورط فى الخصومة المباشرة .. ومن هنا كان رفض النحاس أن تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم أن السلطة هنا كانت ستمارس استنادا لقانون شرعى وفى اطار العمل السلمى المشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة اما أن يتخذ شكلا سياسيا اذا قامت به الدولة مباشرة ، واما أن يتخذ شكلا اداريا اذا تم كتنفيذ لحكم تصدره المحاكم ، وهذا ما اوصى به النحاس حتى يصون للمسألة الطائفية نطاقها الطائفى دون أن تصطبغ باللون السياسى . ومن جهة أخرى يلحظ اشارة جندى عن الملك الى انهيار الائتلاف الوفدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرفى الصراع الطائفى . فكان فى ازدياد سلطة الملك وخلفائه ضد الوفد ، ازدياد لقوة رجال الاكليروس المناوئين للاصلاح ، وبهذا طرا احتمال لم يكن قائما على عهد الائتلاف وهو الانتكاس بالخطوة التى تمت فى ١٩٢٧ والغاء القانون أصلا . وبدأ رجال الاصلاح يخفضون من شدتهم ويتمترسون

فى مواقع الدفاع ، فقبلوا تكون لجنة اوقاف الأديرة التى سحبت من مجلسهم سلطاته المستردة . ولم يكن مصادفة ايضا فى اطار ذلك كله ، الا يعدل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود الى التشدد ملغيا تنازله السابق ومقررا بطلان هذا القرار انوزارى ، الا فى ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد أيضا ، اى فى نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا مواتيا له فى نشاطه الاصلاحى . ولكن الوفد فى هذه الفترة الاخيرة ايضـــا مالبث ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيلت وزارته فى ديسمبر ١٩٣٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالغاء قرار ١٩٢٨ الا فى عهد حكومة الوفد التالية فى ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الاشارة اليه .

★ ★ ★

لم يمض اسبوعان على صدور قانون المجلس الملى ، حتى توفى البطريرك الكبير الانبا كيرلس الخامس فى ١٧ اغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذى اخضع الازهـر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملى الذى اخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة ، فانه يصعب القول الا بانها انصدف ، هى التى جعلت وفاة كل من الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى والانبا كيرلس الخامس ، تحدث بعد صـــدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلاهما لايشكو مرضـا خطيرا غير الشيخوخة ، وكلاهما من انصار القديم والمحافظة . على انه لم تكن صدفة ان اعقب وفاة كيرلس الخامس ما اعقب وفاة الشيخ الجيزاوى من صراع بين المحافظين والاصلاحيين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورننج بوست فى مناسـبة تالية بانه كان « رجلا قليل البصـيرة والعلم ميالا للمشـاكسة ، صـبر الناس على حياته الطويلة العديمة الجدوى يأمل ان تتاح فرصة الاصلاح بعد وفاته ..»(٣٣). ويذكر الاستاذ احمد شفيق ان الاقباط وجدوا فى وفاة البطريرك فرصـة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت اطماع بعض المطارنة فى المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين (٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركى اولا ، ليشغل مؤقتا منصب البطريرك توطئة لاجراء الانتخابات التى يختـار فيها البطريرك . وشب الصراع من اول ايام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واسـتمر محتدما حتى المرحلة الثانية التى انتهت بنصب البطريرك الدائم الجديد ، فكانت المعركة معركتين متصلتين . ومن جهة اخرى ، كان العهد قد تقادم وتطاول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك ، اذ اطـال الله عمر كيرلس فبقى فى كرسى الرياسة ثلاثا وخمسين سنة ، حتى امسى وجـوده كالأعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصـور انه لاكثر من جيلين

سبقا وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد احد من القبط الاحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، الا ان تكون مطوية فى ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الاعمار . ولعل هذا الامر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، اذ وقر فى قلوب الغالبية انهم بصدد انتخاب «مرحلة تاريخية» وليس انتخاب فرد ، وانه اختيار الله وحده هو العالم بمداه الزمنى البعيد ، وانه اختيار وحيد الغالب الا يتكرر فى حياة الأحياء .

على ان اهم المشاكل العامة التى احدقت بهذا الامر ، أن الكنيسة بناء تنظيمى شخصى يعتمد على السلطة الأبوية ، وتندمج فيه الوظيفه بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لايكاد يعرف توزيعا موضوعيا للاختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس، ولاتستمد من نظام وضعى ولا من اختصاص محدد ، ولكن من محض «خلافته الرسولية» لمسار مرقس منشىء الكنيسة القبطية فى القرن الميلادى الاول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع فى عهد كيرلس الخامس مع المجلس الملى حول تنظيم الناحيتين المالية والادارية من شئون الكنيسة واموالها ، لايكاد يظهر ان اثر على نحو جاد فى هذه الخمسين سنة أمر تنظيم اختيار البطريرك واجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة عينها هى التى أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، واعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والادارات وتنظيم الادارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة ، واعيد فيها تنظيم الازهر تدريجيا ، وتبلور فيها نظام الملكية الخاصة . ولكن هذه الاعوام الخمسين اختفت كلها فى طيات برده بطريرك واحد ومرت سراعا كأنها العام أو بعض العام فى تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرسى البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التشريعى والتنظيمى وخاصة مايضبط منه عملية الانتخاب وينظمها. ويمكن ان يتصور أن البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناؤه الفكرى والنفسى فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ايام ولاية محمد على ، وقد شب فى تلك الايام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة واديرة ، فهو ينتمى الى ماكان يعتبر على أيام محمد على قديما ومحافظا ، لا الى مانشأ وقتها من مؤسسات حديثة . وكان فى ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، انما يستوحى قدمه وسلفيته ويؤيد القديم المحافظ ويتايد به . فكان امام الاقباط عند وفاته أن يختاروا بطريركا جديدا ، وأن يقننوا النظم الموضوعية لاجراء هذه العملية ، وأن يخوضوا فى الأمرين معا نزاعا بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين ابناء الحديث

من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسساته ، ومستوى رجال الاكليروس أبناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن التاسع عشر ومؤسساته .

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطريركية ، الانبا يوءانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية يرشحه رجال الدين، والانبا مكاريوس مطران اسيوط يرشحه انصار النهضة الاصلاحية (٣٥) . اما يؤانس فقد نشأ نشأة شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من أعمال البدارى بمديرية اسيوط ، وقيل أنه في صباه كان يرعى النوق والجمال في دار من يدعى شنوده عباس ، ثم التحق بدير البراموس بوادى النطرون في السنة عينها التي نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا في ١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير ارادة رهبان الدير فيما يقال ، ثم رسم مطرانا للبحيرة في ١٨٨٧ ثم اضيفت اليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلا للكرازة . وكان قريبا لكيرلس يقاسمه شئونه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الملي ، وكان ثاني اثنين نفيا في هذا النزاع في ١٨٩٢ (٣٦) . وفي المرحلة الاخيرة من عهد كيرلس آلت اليه جل مقاليد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الاديرة من المؤيدين له المرتبطين به ، مثل لوكاس مطران قنا واثناسيوس مطران بني سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والاشمونين ومرقس اسقف دير انبا أنطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه أكبر المطارنة سنا ومقاما (٣٧). وفي السنة الاخيرة من عهد كيرلس أثير ان ثمة من يرشحون يؤانس نائبا بطريركيا ، فأثار ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يؤانس مسئولية ما يرونه من فساد عم وتبديد لأموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريال جرجس رئيس الوزارة ووزير الداخلية عدلي يكن عن صحة هذا الامر ، ولم تهدأ الخواطر الا بعد ان نفى الوزير أن الحكومة تفكر في شيء كهذا او ان هيئة دينية طلبت تعيينه (٣٨) .

اما الانبا مكاريوس فلم ينشأ في بيئة شعبية كيؤانس ، انما ولد في ١٨٧٢ لعائلة شهيرة بين القبط في المحلة الكبرى . وهو على عكس يؤانس ايضا لم تقتصر دراسته على تعليم الاديرة ، بل حصل التعليمين الابتدائي والثانوى بمدرستي الفرير بالمحلة وطنطا ، ثم التحق بدير انبا بشوى بوادى النطرون في السادسة عشرة من عمره ، وعين قمصا في ١٨٩٥ وقربه الأنبا كيرلس الخامس فاتخذه كاتما لاسراره ، ثم رسم مطرانا لاسيوط في ١٨٩٧ . ويعرف عنه في حياته الدينية انه من انصار الاصلاح ، اعد تقريرا مطولا في ١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشمامسة والقساوسة والأديرة ورهبانها واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الاوقاف ، وذلك في الفترة التي تمت فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الأزهر . وفي ١٩٢٠ قدم للبطريرك

رسالة بالمطالب الاصلاحية الملية شاركه فى اعدادها الانبا توفيلس أسقف منفلوط . ومع نشاط «حركة اللائحة» فى ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطابا مفتوحا وجهه الى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الملى اختصاصاته . وفى هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الاصلاح القبطى» بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعها فى عواصم الاقاليم ، ودعت الى الرجوع الى لائحة ١٨٨٣ والى اقامه نائب بطريركى يسند البطريرك المسن ، والى أن يكون مكاريوس هو هذا النائب فى مواجهة يوءانس مرشح الاكليروس (٣٩) . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحا لحزب الاصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريبا . على أنه يلحظ أن مكاريوس كان مطران اسيوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطى فى ١٩١١ ، فكان هو الداعى رسميا اليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا المؤتمر ورصيفه المؤتمر الاسلامى ، من ذكريات الشقاق الطائفى السيئة ، رغب المسلمون والاقباط معا فى تناسيها سيما بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم المطران استثمار هذا الأمر ضده . ولكن فل من هذا السلاح ان لم يعرف لمكاريوس فى المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية ، وأن رئاسته له كانت اقرب الى الرياسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو يذكر ، وأن الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت الى حد ان بعضا من اعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من اظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن ابرز اعضاء الوفد المنادى بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بانه خاطر بمركزه الدينى وبرضاء البطريرك ارضاء لجماهيره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطى المسلك فيما صنع (٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الاقباط طاقة من السخط الذى تراكم عشرات السنين ، حتى ليبدو للنظرة الخارجية ان انقساما خطيرا كان يتهدد كنيستهم (٤١) . شب الخلاف فى أيام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون او استمر ، ولو لم تأت وفاة سعد زغلول فى ٢٣ اغسطس لتنكسر من حدته ولترده الى حجمه المناسب فى نطاق الخلافات والمشاكل الاخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعا الى هذا الشعور بالحزن المرير لوفاة زعيم ثورتهم ، والى التربص لما عساه تأتى به الايام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل انه فى اول ايام وفاة كيرلس عقد المطارنة والاساقفة اجتماعا اختاروا فيه يؤانس للنيابة البطريركية ، ولم يشذ عن قرارهم الا مطرانا اسيوط ومنفلوط ، وذيلوا قرارهم بقوائم للتزكية طاف بها قوم على الجالسين فى سرادق العزاء على كيرلس (٤٢) . صدرت المنشورات باسم « مجمع المطارنة واساقفة الأقباط الارثوذكس » ترشح وتزكى «حضرة صاحب النيافة اخينا الحبيب الأنبا يؤانس» ريثما ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وفد من هؤلاء الى وزير الداخلية يقدمون اليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميا فى ١٠ اغسطس بتأييد تعيين يؤانس

نائبا (٤٣) .. ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على ان اختيار النائب او البطريرك امر لايقتصر على الاكليروس ، انما يشاركهم فيه «الاراخنة» اى الرؤساء والاعيان من الاقباط . وحتى لو ملك الاكليروس هذا الامر ، فانه لايكفى لمصدر القرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعا ، انما يلزم ان ينزل قراره فى مناخ عام من القبول ، وان يكون على درجة ما من الاقناع حتى لايستفز من روح المقاومة مايخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لابد ليؤانس ان يظهر المهادنة للاصلاحيين ليجذب بعضهم او ليبعثر جمعهم ، فان لم يستطع لسابق خبرتهم به فعليه ان يفعل ولو ليتشح ببعض دعاويهم عن الاصلاح فتهتز الخطوط الفاصلة ، فان لم ينفع ذلك فعليه أيضا ان يفعل ولو ليقدم لمناصريه الفاظا من لغة خصومهم تعينهم فى المواجهة ، أو توشى مظهرهم . لذلك اعلن يؤانس فى اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، انه يقدر المسئولية التى تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقدر المطالب الاصلاحية الثارة ، وانه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملى الجديد ، والقى بتصريحه هذا فى جمع من اعيان القبط الموالين له منهم فوزى المطيعى وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من انشط الداعين له بين المدنيين (٤٤) . ثم بدا الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم ، اى الطرد من الكنيسة (٤٥) . ولكن يبدو ان الرجل كان اضبط واحفظ لتقاليد كنيسته وادرى بالمزالق من أن يجىء فى سلوكه بما يمكن من انفاذ هذا التهديد ، ولم يمكن حرمه على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فاشيع عن مكاريوس ما ظن انه ينتقص من مكانته من حيث ادارته غير الصالحة للمدارس التابعة لابروشيته ، ومن حيث أن المذهب الاسقفى للكنيسة الانجليزية انتشر بين الاقباط فى عهد مطرانيته مما يثبت سلبيته فى مواجهة التيارات الخصيمة فضلا عن رياسته للمؤتمر القبطى (٤٦) .

ويظهر واضحا ان ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والآملين فيه ، وقد بلغ تأييد الرأى العام المستنير له مبلغا بعيدا ، يزكيه موقف هذا الرأى العام المخاصم للمالكين زمام الكنيسة ، ويزكيه ما اشتهر عن يؤانس من كراهة لديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للاصلاح ، فى وقت كان لفظا الديمقراطية والاصلاح فيه من اعذب النغم ، وكانا كلمتى السر لدخول المدينة الفاضلة . وقد انهالت البيانات والبرقيات من كل فج تؤيد مكاريوس ، واطردت الاجتماعات العامة تزكيه . كان من اظهر الهيئات المؤيدة « مجتمع الاصلاح القبطى» بفروعه فى الاقاليم ، وجمعية التوفيق القبطية التى احتضنت فكرة الاصلاح من نهايات القرن الماضى ، وجمعية الحياة القبطية بالاسكندرية وجمعية الاخلاص وغيرهما ، وذلك فضلا عن الاصلاحيين بالمجلس الملى العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملية الفرعية بالاقاليم . وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر فى تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لاعيان القبط وترشيح المطران «لكفاءته

وطهارته ومبادئه الاصلاحية المتمشية مع روح الشعب ...» ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية برايه مؤيدا من مجتمع الاصلاح القبطى وغيره من الجمعيات . وتصاعد الحماس الى حد أن الكنائس نفسها أثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط يؤانس ، وينسحب المصلون بعد أن أحسوا نوع دعاية من رجل الدين ليؤانس • عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت عمن يعارضها ولو كان من وجوه القوم كلويس فانوس ، ولو استلزم الاسكات رفع العصى فى الهواء . وسافر فريق من الاصلاحيين الى سعد زغلول فى «مسجد وصيف» يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة سعد ، لتنقل اهتمام الجميع فى لحظة واحدة الى موضوع آخر ، وانكسرت الحدة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بنبرة أهدأ نسبيا (٤٧) .

كان حاصل الصراع فى مرحلته الأولى ، أن الغالبية من ذوى الأثر فى الراى العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وأفراد ذوى مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الاسماء من المدن والبنادر والمراكز . وان صحيفة «مصر» مثلا التى كانت تحرص على أن تفسح فى صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز اليه فى جل مقالاتها الافتتاحية وفى مقالات تادرس شنودة المنقبادى صاحبها ، ولا يلحظ تحفظ لها فى تاييد المطران ، الا حذرها النسبى من تصاعد الخلاف الى مايهدد الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تفاديا لهذا الخلاف المستقطب أن يرشح للنيابة البطريركية احد العلمانيين مثل يوسف سليمان او مرقس سميكة أو جرجس أنطون (٤٨) .

اما الاتجاه المؤيد ليؤانس فقد تركز فى رجال الاكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة ــ وخاصة فى الاقاليم ــ ممن للمطارنة نفوذ بينهم . ومايجب ملاحظته هنا أن التأييد الفعال هو التأييد الحاصل فى أوساط الصفوة القبطية فى مجالات النفوذ الاجتماعى ، لان المشاركة الجماهيرية فى اختيار البطريرك لاتاتى من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، انما مما يسمى بجماعة الناخبين ممن تحددهم لائحة الانتخاب وممن يسمون «بالاراخنة» وهم اساسا المهنيين أو من هم على درجة ما من الثراء المادى ، وفى هذا النطاق لايكاد يظهر مؤيدون كثرا ليؤانس ، ولايكاد يظهر أن قلة من هؤلاء انحازت ليؤانس فى غالبها الا فئة الاكليروس . أما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس، فيمكن أن يذكر منهم على قلتهم ، راغب اسكندر وهو من رجال الوقف المرموقين ، اذ أعلن تأييده ليؤانس بعد ما صرح بأنه يوافق على مطالب الاصلاح وأرسل اليه برقية تأييدا له ، وقليني فهمى ولويس فانوس ، كما أيده فوزى المطيعى وغيره ممن سبقت الاشارة اليهم ، وكان من أهم مؤيدى يؤانس توفيق

دوس الذى قام بدور هام فى هذا الشأن (٤٩) . لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس فى وقت اعادة اختصاصات المجلس الملى اليه وارتفاع موجة الاصلاحيين ضد يؤانس وانصاره ، لذلك ظهر فى البداية أن يؤانس صاحب الكفة المرجوحة. ولكن من يعرف أن المسيطر على الابنية التنظيمية فى اية مؤسسة هو الكاسب فيها ، مادام يتمتع بتأييد رجالها ومادامت تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لايتهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك ان يؤانس رغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القدح المعلى . ان يؤانس رغم ان قسما كبيرا من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحى على الآخرين وبما لاتزال تقبض عليه من شئون المال والادارة . وقرارات الكنيسة مهما صادفت من معارضة خارجية فهى صاحبة القرار الممسكة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضه ضدها منظمة ، فان هذه المعارضة التى تأتى من خارجها لاتمثل سلطة اصدار القرار ذى الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضة الا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلاتصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الاكليروس مع يؤانس لا ارتباطا به واقتناعا بمسلكه فقط ، ولكن رفضا للاتجاه الآخر الذى يرمى الى تصفية الجانب «الدنيوى» من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتردد رجال الدين فى أن يتماسكوا حول كبيرهم . ولم يجد مكاريوس تأييدا له داخل الكنيسة الا من افراد معدودين يمكن اهمال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يأتيه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، وكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لاتأتى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التى رشح لرياستها قد استقطبت ضده بحيث صار لايصلح لها ولاتصلح له ، ولم يكن ثمة خيار الا أن يقتحم انصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيسا لها فحسب ولكن ليعيد صياغتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه ، وهذا أمر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .

❁ ❁ ❁

نشط رجال الكنيسة فى تغيير الاوضاع لصالحهم ولو من حيث انظاهر . وكان المجلس الملى العام القديم والمجالس الفرعية القديمة لاتزال قائمة لم تجر الانتخابات بعد لتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضمن الرياسة وثلث العضوية لرجال الدين فضلا عمن يناصرونهم من الاعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر اغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعو مجلسه للاجتماع ، وانعقدت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الاعضاء وفى غيبة الكثير من المعارضين لهم ، وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يؤانس للنيابه .. صدر أول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة ابروشية يؤانس (١١ اغسطس) ،

ثم مجلس طنطا (١٨ أغسطس) ثم مجلس مغاغه (٢٦ أغسطس) ثم شبين الكوم (٢٧ أغسطس) فالمنيا (٢٩ أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم (٣٠ أغسطس) فالاسكندرية (أول سبتمبر) فاسنا (٢ سبتمبر) فالفيوم والبلينا (٥ سبتمبر) . وقد بدات الحركة من المجالس الفرعية حيث لا يتركز الانتباه العام ، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره ، انما جمعت اولا ثم أعلنت معا (٥٠) . فلما فطن الاصلاحيون للامر هاجموا تلك القرارات ووصموها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون الجديد ، ولأن القرارات صدرت فى غيبة الكثير من اعضاء المجالس وكان المطارنة والأساقفة هم من اوعز بها (٥١) . واصدرت جمعية التوفيق فى ٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجوب أن تشكل المجالس الملية حسب القانون الجديد أولا والا يترك ترشيح النائب البطريركى للمجالس الحالية (٥٢) . ولكن هذه المعارضة لم توقف رجال الدين ، انما بدءوا تنفيذ الخطوة الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس الملى العام . وكان المجلس قد انعقد فى ٤ اكتوبر وانعقدت جمعيته العمومية فى اليوم التالى للبحث فى الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الاوقاف القبطية (اللائحة) والنظر فى مسألة تعيين النائب البطريركى ، ثم وجهت الدعوة لعقده فى ١٧ أكتوبر للنظر فى هذا الأمر الاخير وحده وليصدر الأمر الملكى بتعيين النائب، فقوبلت الدعوة باحتجاجات عالية من انصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع فى اعناق اعضاء المجلس الملى مسئولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الأقباط ومن مخاطرة بمستقبل الطائفة ، واستحلفهم الا يستأثروا بأمر خطير كهذا ، فليس اعضاء المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الاثمانية ، ولا يصح لعدد كهذا أن يتخذ قرارا يتهدد الطائفة كلها سيما وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة (٥٣) . ولما حل يوم الاجتماع ووجه الأعضاء بتجمع جماهيرى كبير يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليؤانس ، فاضطر الأعضاء الى تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر لدراسة الأمر ، واوكلوا الأمر الى كامل صدقى وكامل ابراهيم (٥٤) (المستشار الذى شارك فى اصدار الحكم المعروف بتبرئة احمد ماهر والنقراشى) لدراسته . وكان العضوان من غير انصار يؤانس .

ادرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تكاد تفلت من أيديهم رغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبوه من تأييد جماهيرى . فعدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الأساسى فورا وهو انتخاب البطريرك . نادى بذلك تادرس شنوده المنقبادى ، ووجهت اللجنة العامة لترشيح البطريرك خطابا مفتوحا الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار انتخاب البطريرك راسا لأن الطائفة القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها(٥٥). وكتب جرجس فيلوثاوس

عوض يدعم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعيين نائب بطريكي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا عن ممارسة وظيفته، اما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات رأسا. وذهب تادرس المنقبادي وآخرون الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة الكنيسة الحبشية بالاسراع في تصيب البطريرك ليتمكن من رسامة قسوس لها ، وذكروا لرئيس الوزراء أن النزاع بين الاقباط لن ينتهي الا باجراء الانتخابات النهائيه . وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف (٥٦) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ،وبدا الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته ..

وفي هذا الوقت عرض الياس عوض على يؤانس فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فدعا الى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزي المطيعي ونخلة المطيعي وتوفيق دوس (من الوزراء السابقين) وبشرى حنا وفهمي ويصا وفخري عبد النور وراغب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله ويسى اندراوس وصليب سامي وسيد اروس بشارة وميخائيل توما ووعبة مينا وفيليب مجدي وتادرس المنقبادي واعضاء المجلس الملي العام ، وقرر المجتمعون في ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الأديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملي ولائحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزي المطيعي ، وعضواها الأخيران هذان من غلاة المشايعين ليؤانس . وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركي ، بشرط أن يكون يؤانس هو رئيس كل من لجنتي انتخاب البطريرك والمجلس الملي ، وان تكون له ادارة الشئون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله (٥٧) . وكان هذا الذي توصلت اليه اللجنة يجعل يؤانس يمارس كل وظائف النائب البطريركي بغير أن يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدا صالحا لاختيار يؤانس . وفي هذا المناخ انعقد المجلس الملي العام في ١٤ نوفمبر ، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يؤانس نظام انتخابات البطريرك الجديد في مدى شهرين ، وأن تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملي وثمانية من غير هؤلاء للبحث عن الأشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان أهم قرارات المجلس في اطار النزاع القائم هو أن يعهد الى يؤانس القيام بالشئون البطريركية لمدة ثلاثة أشهر (٥٨) . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الاشارة اليها لقرار المجلس الملي الذي توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التبرير الرسمي لتعيين يؤانس نائبا بطريركيا . واثار ذلك - ككل خطوة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطعن ببطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وفد من انصار

الاصلاح ثروت باشا مطالبين الا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملى ، وأن رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة ، فأكد لهم أن الحكومة يهمها التعجيل بانتخاب البطريرك ولا ترى وجها لتعضيد انتخاب نائب منه (٥٩) . على أن رجال الدين استمروا فى طريقهم ، كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من هدفهم ، واشتد عودهم بالقرار الاخير للمجلس الملى ، وعدلوا عن مناورتهم مع اللجنة الثلاثية ــ التنازل عن اسم النائب البطريركى والاحتفاظ بوظائفه ــ الى الاحتفاظ به اسما ووظائف ، وكشف يؤانس موقفه الصريح من لائحة المجلس الملى واعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون الجديد واعادة اختصاصات المجلس الملى الكاملة اليه ، ولم يعبأ بالاحتجاجات التى ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكندرية يستنكرون موقفه ، طلب الى البوليس أن يحاصرهم ويفض جمعهم ، ولما بدا المجلس الملى يراجع موقفه السابق بضغط من الراى العام وبضغط من انصار الاصلاح من اعضائه ، طلب يؤانس من المطارنة اعضاء المجلس ان يستقيلوا من عضويته وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع آخر للمجلس فى غيبة ثلث اعضائه طبقا للقانون (٥٩) . لقد ظفر يؤانس ورجال الدين من المجلس بطلبتهم فلم يعودوا فى حاجة اليه واصبح انعدامه باستقالة ثلث اعضائه خير من بقائه واحتمال عدوله عن قراره . وقد قدم المطارنة اعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم يجد فى ذلك تحريض الاصلاحيين للحكومة ضد يؤانس ومطالبتهم بنفيه كما حدث فى ١٨٩٢ باعتباره رجلا يحارب البرلمان الذى اعاد لائحة ١٨٨٣ ويحارب الحكومة التى لم تعينه نائبا بطريركيا (٦٠) .

وقد ادى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، الى أن بعض انصار الاصلاح بدا يرفع راية العصيان ويندفع محرضا على الخروج عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال الى اجتماع كبير ينعقد فى فندق الكونتنتال فى ١٦ ديسمبر (ذات الفندق الذى شاهد اجتماع البرلمان الوفدى المنحل فى ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه فى مقره الرسمى وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور واسقاطها) ، فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من اعلام القبط ووجوههم ، منهم ثمانية من اعضاء مجلس الشيوخ واربعة وعشرون من اعضاء مجلس النواب الحاليين والسابقين واعداد اخرى من الاطباء والصيادلة والمهنيين ورجال العلم والجمعيات القبطية الموظفين ، ومن الاقاليم من الاسكندرية وبور سعيد وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرهم . والقى الدكتور سوريال خطابا دعا فى نهايته الى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية ، وقدم اسم القمص يوحنا سلامة مرشحا للمنصب ، ثم القى نسيم جرجس رئيس جمعية الاصلاح خطابا تاريخيا عن الكنيسة دعا فى نهايته الى انتخاب القمص المذكور ، ثم تكلم ابراهيم لوقا (ويبدو انه هو من نظم الاجتماع واعد له) ، فحبذ انتخاب

يوحنا وتكلم آخرون . تم طرح على المجتمعين قرارا بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غالبية الحاضرين ، وارسل القرار الى وزير الداخلية فى ١٨ ديسمبر مع المطالبة باستصدار الامر الملكى بتعيين المذكور بطريركا . على أنه يظهر ان هذا القرار قد اتخذ فى عجلة من الامر ، اذ فوجىء كثير ممن حضروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك فى هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عدد منهم ان هذا المسلك مما لاتحتمله الاوضاع العامة ولا أوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة فى كليهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك « أهلى » وبين بطريرك سيتم انتخابه بالطريق الرسمى . وطلب البعض تأجيل القرار ومنهم حبيب المصرى ، ولويس فانوس الذى قوطع ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفدا أسيوط وبنى سويف ، وخرج منه بشرى حنا وجورجى خياط غاضبين قائلين ان الدعوة وجهت للنظر فى « ترشيح » من يصلح للبطريركية ، ولم توجه «لانتخاب» البطريرك راسا . لذلك لم يستمتع هذا القرار المتعجل أن يظفر بتأييد كبير من الرأى العام القبطى (٦١) .

وفى الوقت الذى كان ينعقد فيه اجتماع الكونتنتال ، كان الملك فؤاد يوقع أمرا ملكيا صدر فى ١٦ ديسمبر بتعيين « الانبا يؤانس مطران البحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائمقام البطريرك للاقباط الارثوذكس لمدة ستة اشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد ، ويقوم الانبا المشار اليه بادارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية » . وجاء بديباجة القرار تبريرا لصدوره انه تنبغى المبادرة لانتخاب خلف لكيرلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وانه من الضرورى ليتم انتخاب البطريرك حسب هذا النظام ان يعين من يقوم بادارة شئون البطريركية ، وان اختيار يؤانس قد تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء . وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة أوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليؤانس شهرين آخرين ، كان آخر تلك القرارات فى ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقى يؤانس نحو عام كامل فى هذا المنصب (٦٢) . وقد قوبل الامر الملكى بالاستياء المشوب بالوجوم ، اذ وجد معارضو يؤانس أنفسهم وجها لوجه أمام الارادة الملكية التى شاركت فى ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المساعى بالاسراع فى انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يؤانس (٦٣) . ثم يصدر الأمر الملكى على نقيض تلك المساعى . وجه الدكتور سوريال سؤالا الى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يؤانس قائمقاما فى الوقت الذى يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الملى فى ٢٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائمقام ، وذكر أن مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركى ، فرد عليه الوزير ردا مبتسرا مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائمقام

الجمعية ، فلم يرض سوريال عن هذه الاجابة وحول سؤاله الى استجواب . ولكن الاستجواب اجل مرارا ثم انتهى الى التأجيل لاجل غير مسمى (٦٤) . وإذا كان تيار الاصلاح قد حاقت به الهزيمة فى هذه المرحلة الاولى ، فقد لزمه أن يعتصم بوحدة الكنيسة مع الاعداد للجولة الثانية ، وهى اعداد النظام الذى يتم ترشيح البطريرك وانتخابه وفقا له ، ثم انتخاب البطريرك الجديد.

كان المفروض أن تعد لائحة الترشيح والانتخاب فى هذه الظروف - وكان اعدادها فى مناخ « معركة انتخابية » من شأنه أن يجعلها هى نفسها مجالا من مجالات الصراع الانتخابى ، فلا تصبح اللائحة حاكمة وضابطة للحركة الانتخابية ، انما تصبح محكومة بهذه الحركة . وان كل اتجاه يؤيد مرشحا ما يهمه أن تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد منافسيه . وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية فى وضعها . وإذا كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة أنها تستمد بعض احكامها من التقاليد الكنسية القديمة ، فان الذى يحدث عادة عند استقراء الاعراف القديمة وقوانين السلف ، أن يختار كل فريق من احداث الماضى ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه ، أو بالأقل يستنبط من تلك الاحداث الدلالات التى تؤيد اهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والاعراف وطرائق السلف ومناهجهم . وكان أول ما اثير فى هذا الجدل « القانونى » ، أن حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على أن يؤكد احقيته فى النيابة على أساس أنه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب (وكيل الكرازة) ، فكشف الاتجاه الآخر أن هذا اللقب ناقص، وأصله أن - البطريرك هو مطران كنيسة الاسكندرية فلما انتقل مقره الرئيسى الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت العادة أن يعين وكيلا عنه فى مطرانية الاسكندرية حتى لايجتمع مطرانان على كنيسة واحدة ،. فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ، والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريرك . وقيل أن يؤانس أسقط عبارة « فى الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا المعنى الخاص وليضفى على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها . وطالت المناقشات فى هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائمقاما (٦٥) .

والنقطة الثانية التى ثار حولها الجدل ، ما قيل من أن تقاليد الكنيسة القبطية تحظر على المطارنة أن ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطريرك الا من الرهبان الخارجين عن سلك الاكليروس ، وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين اذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط أن يكون من المطارنة . ومن جهة ثانية قيل أن صاحب الحق فى الاختيار هو « الشعب » فلا يجب أن يتدخل رجال الدين . وأن من رأوا عدم جواز تعيين نائب بطريركى مادام كرسى البطريركية خاليا ، طالبوا يؤانس ومكاريوس معا بالتنحى لانهما مطرانان (٦٦) . ويحكى حبيب المصرى أن لم يشذ فرد عن فكرة قصر الترشيح للبطريركية على الرهبان دون المطارنة (٦٧) . ويبدو أن انصار

يؤانس لم يستطيعوا فى البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم راوا ان المشكلة تثور فى ترشيح البطريرك ، ولا تثور بالمستوى ذاته فى تعيين القائمقام البطريركى ، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائمقام وعدم انتخاب البطريرك مباشرة ، ومن هنا كان عدول انصار الاصلاح عن فكرة تقديم مكاريوس منافسا ليؤانس فى منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكنسى القديم الذى لم يستطع هو ولا المطارنة ان يقاوموه فى البداية ، ويكمن هنا سبب من اسباب العجلة التى لازمت الاصلاحيين واملت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما ادركوا خطورة المساعى المبذولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل أن المجمع الاكليريكى المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة كيرلس الخامس ، ولم يكن فى مقدور اعضائه جمعه قبل أن يعين له من يرأسه ، ويظهر أن تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة ان يفكروا فى تذليل العقبة القانونية التى تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة اجتماعات وتداول فى عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريال فى رسالة وجهها الى يؤانس فى الصحف ، واعتبر فيها اجتماع المجمع باطلا لأن الشعب لايشترك فيه ولانه يعقد بصفة سرية ، وادعى ان من اعضاء المجمع من يفتقدون صفة الأسقفية « اذ ثبتت رسامتهم بطريق الرشوة وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور فى المحاكم رسميا .. » وذكر ان من شأن القرارات التى يتخذها المجمع ان تجر الى سلسلة من الشقاق والتراشق بالحرومات مما يهدد الكنيسة ، وذكر أن رهبان كل من دير انبا بولا ودير انبا انطونيوس أوقعوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم الا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملى وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع باجراء الانتخابات (٦٨) . كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذى تم وضعه من غير أن تشترك فيه مجامع الرهبان ، وما لبثت هذه الحركة أن كسبت تأييدا واسعا رؤى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان، خاصة بعد ان انضم الى تلك الحركة رهبان الدير المحرق ايضا ، وذكر هؤلاء انه لا يجوز اصدار أى قانون كنسى الا بعد تولى البطريرك ولا تجوز رياسة القائمقام (٦٩) .

سار المجمع فى طريقه قدما ، يكتفى ردا على الهجوم الحاصل بالقول انه هجوم يسىء الى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها (٧٠) . ويركز همه فى رصف القنوات المفضية به الى طلبته . واتخذ خطوته الحاسمة عندما انعقد برياسة يؤانس فى ١٨ يولية ١٩٢٨ ، فاقترح الانبا يوساب مطران جرجا أن يتخذ قرارا يمكن المطارنة والاساقفة من تولى منصب البطريركية .

فاصدر المجمع قرارا من شقين ، أولهما اثبات أن القوانين الكنسية وتقاليد الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران او الأسقف الى درجة البطريركية ، وثانيهما انه صدورا عن هذه الاجازة ، فان المجمع يقرر وجوب العمل دائما بمبدأ ترقية أحد المطارنة او الاساقفة الى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي (٧١) . وبهذا لم يشأ المجمع ان يزيل من امام يؤانس العقبات، بل شاء أن يحصر الترشيح فى المطارنة والأساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل فى تيارين فقط ، يرى أحدهما حصر الترشيح فى الرهبان وحدهم فان لم يصلح منهم واحد رشح علمانى ، ويرى الآخر حصر الترشيح فى الرهبان فان لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد انشأ المجمع بقراره هذا تيارا ثالثا يحصر الترشيح كله فى سلك الالكيروس (٧٢) . وقد اكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة اخرى تنظيمية (ضمنها المشروع الذى اعده للائحة الانتخاب) تجعل المجمع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وأن يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . واثار ذلك كله كالعادة موجة من الاعتراضات .

والنقطة الثالثة التى ثار حولها الجدل ، ان مشروع لائحة الانتخاب التى اعدها المجمع ، تضمنت حكما يشترط فى المرشح لمنصب البطريركية فيما يشترط ان يكون « راهبا بتولا » اى لم يسبق له الزواج . واذا كان من شأن هذا الشرط أن ينسد به طريق الترشيح امام القمص يوحنا سلامة الذى عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل ان يترهب ، فقد اشرع رجال الاصلاح أقلامهم معارضين هذا الشرط ، وقيل ان قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب المنقبادى يقول انه اذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم فى القرون الأربعة الأولى قبل ان ينشأ نظام الرهبنة ، واذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق ان وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلوثاوس يقول ان البطريرك الواحد والستين مينا الثانى فى القرن العاشر الميلادى كان متزوجا. واستمرت المساجلة فى هذا الشأن امدا طويلا وكثرت الأحاديث والمقالات التى تفند هذا الشرط والتى تثبته ، وأصدر عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة مثل جمعية الاخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد تبنت الجمعية الأخيرة موقفا جديدا حاصله ان البطريرك يجب أن يكون كاملا بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة أو عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلى أن المطارنة اصروا على موقفهم فى مواجهة هذا الجدل ، وقيل انهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقى فى الوظائف الكهنوتية كلها (٧٣) .

لقد أعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس ١٩٢٨ (٧٤) ، وقد تناثرت الاخبار القليلة عن المشروع ولكنه بقى مطويا لم

يعلن . وكان المفروض أن يعد المجمع مشروعا ، وأن يعد المجلس الملى مشروعا آخر ، وأن يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل إلى صيغة مشتركه ترضى عنها الهيئتان . لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملى شبيهة . ولكن المجلس الذى تم انتخابه فى ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته الى الوزارة فى ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكى الا فى مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من الالحاح والاستعجال ، حتى أن الدكتور سوريال قدم فى ١٩ مارس سؤالا بمجلس الشيوخ الى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة ، وابدى تخوفه ان يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة الى الحكومة وتستجيب له ، قبل أن يتسنى للمجلس الملى الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته فيه لأنه « لا يمكن أن يعدل عن ميوله الرجعية التى حاربه (حارب يؤانس الشعب) بها مدة نصف قرن » وان الانبا يؤانس يجرى اجتماعات سرية بزملائه لاصدار قرارات عرفية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بألا تعتمد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذى يتقدم به المجلس الملى . وأجل السؤال أسبوعا فاسبوعين ثم رد عليه الوزير واعدا ان يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملى ، ولكنه رفض التعهد بالتزام الحكومة بالمشروع الذى سيعده المجلس «لأنها لاتعرف ماذا سيعد» (٧٥) . واذا كان المجمع قد استحسن فى البداية ارجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملى ، فقد عدل عن الارجاء بعد ان شكل المجلس ؛ فقدمه الانبا يؤانس والانبا لوكاس فى ١٢ يونيه . وبادر المجلس الملى من جهته فور تشكيله الى اعداد مشروعه الذى قننه سابا حبشى (٧٦) ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بأيام ، فأسقط «البتولة» من شروط الترشيح ، وأجاز ترشيح علمانى من غير رجال الدين للبطريركية اذا لم تتوافر فى الرهبان الموجودين شروط الصلاحية (٧٦) ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مآخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وخاصة «المجموع الصفوى» ، واقترح أن تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلايستبد المجمع بالأمر وحده .

أحالت الحكومة المشروعين الى قسم قضايا الحكومة الذى يراسه عبد الحميد بدوى ، فاستنبط القسم منهما مشروعا واحدا ابلغ للجهتين لسماع ملاحظاتهما وقد استبعد مشروع الحكومة كل مايتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس أن تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والاجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز فى الانتخابات وطريقة الانتخاب ، اما غير ذلك فيترك للتقاليد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الملى هذا النظر «لانه أكثر انطباقا مع كرامة القبط» . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لمطالب المجمع وأكثر ميلا نحوها ، اذ قصر حق انتخاب النائب البطريركى على المطارنة والاساقفة ، واذ مكن للجنة الترشيح من

السلطات مايخشى معه من التحكم ، واذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجمع واحد من التأثير الفعال فى نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك النواحى الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملى (٧٧) . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التى خلفت وزارة النحاس فى ٢٥ يونيه بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية فى اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، واثر ذلك برجحان كفة المجمع فى هذا النزاع الطائفى وبميل المجلس الملى الى الملاينة ، وقد سبقت الاشارة الى خشية المجلس الغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلا . ويبدو أن هذا الوضع قد انعكس فى مشروع لائحة الحكومة . وانه انعكس فى موقف المجمع تشددا وتصلبا . كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة وأنه «فى تأييد دولته للاقباط فى مطالبهم الاصلاحية مايكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المهذب الراقى بينهم ، لأن الاقباط الذين جاهدوا عقودا كثيرة من السنين فى سبيل الاصلاح يقدرون الآن مايعمل لتتويج هذا الصراع» (٧٨) . ولخص حبيب المصرى الموقف كله قائلا «طرأت ظروف خاصة لا محل للكلام عنها هنا ، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (للانتخابات) ... وطوى المشروع الاصلى مؤقتا .» (٧٩) .

★★★

والحاصل أن الاصلاحيين من اعضاء المجلس الملى ، وجدوا انفسهم بعد تشكيل المجلس وجها لوجه امام خصمهم العنيد يتولى رياستهم بحكم منصبه الدينى ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد أشيع أن يؤانس يفكر فى منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وأن سوريال سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس مالبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيلا له وشكل لجانه الأربعة الخاصة بالمدارس والكنائس والاوقاف والاديرة ، وقرر الاجتماع يوميا حتى ينتهى من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التى انهاها فى ١٢ يونيه (٨٠) . ومالبثت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى مايقوى نفوذ الملك ، وفى هذا كان اجتماع المجمع المقدس فى ١٨ يوليه الذى قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة ، الامر الذى استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطابا الى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه الى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرح الامران الملكيان اللذان صدرا بتعيين يؤانس قائمقاما ومد مدته (٨١) . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركا بوضع الايدى عليه فى شهر اغسطس مما اثار موجة من الاحتجاجات ، ومما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما فى هذا المسلك من تحد لسلطانها . وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس (٨٢) .

وفى الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حـول الاشراف على الأوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريرك والاوقاف ، وتشعبت الدروب بين هـذين الامـرين ، ورأى البعض وجوب التركيز على مـسـألة الانتخاب لانها ذات الاولوية والاهمية ، ورأى البعض التركيز على مـسـألة الاوقاف . وارسـل المجلس الملى الى رئيس الوزارة ثانية يخبره أن اختيار يؤانس قائمقاما كان بناء على وعد قطعـه على نفسه بالا يعرقل اصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، وان يؤانس الذى سبق أن طلب الى ديرى العذراء وانبا بشوى (المشمولة اوقافهما بنظارته) الاذعان لهذا القانون ، عاد ونكل عن وعده وبدأ يحض رهبان الاديرة على معارضته تسليم الاوقاف للمجلس ، وعين نظـارا جـددا لبعض الأوقاف الشاغرة مستلبا سلطة المجلس الملى ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات للمطارنة والاساقفة ليضـع الحـكومة أمام الامـر الواقع فتعينه بطريركا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يؤانس ، وصحب ذلك صـدور بيانات تأيـيد مطولة للمجلس الملى (٨٣) ، واثار يؤانس من جهتـه العقبات فى وجه مشروع لائحة الانتخاب الذى اعدته الحكومة فى مقابلة له مـع عبد الحميد بدوى ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقى هو ورؤساء الأديرة مصرين على عدم تسـليم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير فى انشاء ادارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يراسها مدير قبطى مستعينا بمجلس استشارى من اربعة من العلمانيين واربعة من رجال الاكليروس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكى لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برياسة البطريرك وخمسة من العلمانيين ، وهو المشروع الذى اقترحه نخله المطيعى وزير الزراعة فى وزارة محمد محمود (٨٥) .. ثم طرح على المجلس الملى اقتراح انشاء لجنـة أوقاف الاديرة التى سبقت الاشارة اليها ، وكان توفيق دوس محـامى البطريركية يحضر تلك الاجتماعات ، وانقسم المجلس بين من يدعو للملاينة خشية الغاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصرون على المخاشنة ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه ، كان منهم نخلة تادرس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشى ويس مجلى ولبيب سعد (٨٦) .

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضـوح ان الامـر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه للاسـتعجال يتعلق برغبـة الكنيسة الحبشية رسامة مطـارنة لهـا الامر الذى يحتم الاسراع فى نصب البطريرك . واذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يحث أحدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع اى طرف من عرقلة مشروع الطرف الآخر ، فقد وجد فيه الآن ــ وخاصة بعد ضعف المجلس الملى ــ مبرر قوى للإسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التى يجلس بها يؤانس على كرسى الرياسـة . واعد

توفيق دوس مشروعا سريعا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في اول ديسمبر ١٩٢٨ . وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطريرك وان تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والاساقفة ورؤساء الاديرة (٢٤ شخصا) ، واعضاء المجلس الملي ونوابه (٢٤ شخصا) ، واعيان من الطائفة حددوا باسمائهم منهم وزراء سابقون واعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبه وتوفيق دوس وقليني فهمي ونخله المطيعي وفوزي المطيعي ومرقس حنا ومرقس سميكه وجورجي ويصا وجورجي خياط ومراد وهبة وصليب سامي ووهيب دوس . وحدد ٧ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات (٨٧) .

وبنشر هذا الأمر الملكي ليقن الجميع من حتمية انتخاب يؤانس ، لأن جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليؤانس وفيهم كثيرون ممن سبق ان اعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . واثار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذي أوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تحشد قوة كبيرة من البوليس امام دار البطريركية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابي ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يؤانس باغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على ٩ اصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطوني على صوتين وبطرس مطران اخميم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات تمت في جو من التوتر ، وان سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الامر الملكي بتعيين يؤانس بطريركا للاقباط الارثوذكس في ٩ ديسمبر (٨٨) .

★★★

جرت الانتخابات للبطريركية بين خمسة مرشحين ، يؤانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الاكليركية ، والقمص حنا الانطوني رئيس دير انبا انطونيوس ، وبطرس مطران اخميم ، وقيل ان الراهب عبد الملك المنفلوطي وكيل دير انبا انطونيوس كان مرشحا وايده مجمع رهبان كل من ديره ودير انبا بولا ولكنه توفي في يوليه ١٩٢٨ (٨٩) . ويظهر ان لم يكن لحنا الانطوني ولا لبطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس رغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الاكليركية ، ورغم كونه من انشط الدعاة والمنظمين لانشاء مدارس الاحد ومصدر صحيفة « الكرمة » ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس في هذا الوقت المبكر قد صار قطبا يلتف حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة . ويظهر انه هو ذاته كان زاهدا في الترشيح لايتحمس له ، وصرح غير مرة انه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو «الا يكلف احد نفسه مؤونة السعي من اجلي في هذا السبيل ، واني لسعيد بأن وقفت نفسي على خدمة المدرسة الاكليركية ، وقد اثير اسمه في اجتماع الكونتننتال وعرض امر عزوفه عن الترشيح . ولكنه بقي مرشحا زمنيا لاصرار «لجنة تزكية البطريرك» على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد

محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس ، وغالب مؤيديه كانوا من انصار الاصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة (٩٠) .

استقطب الترشيح اذا فى يؤانس عن الاكليروس ويوحنا سلامة عن الاصلاحيين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفا مشتهرا مثل مكاريوس تفرضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين . انما كان محدود الشهرة نسبيا تلتف حوله حلقة من الانصار النشطين ، وكانت هى من قدمه على أنه ممثل الاصلاح ونجحت فى ان تكسب له تأييد التيار الاصلاحى كله .. ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة ان قدرا كبيرا من التأييد الذى ظفر به يوحنا انما جاء معارضة ليؤانس اكثر من مجيئه عن المعرفة الواثقة المتيقنة بيوحنا . ولد يوحنا – سيف سلامة – بمدينة جرجا لأب قمص يراس كهنة البنـدر ، ولاسرة دينية فيها قسيسان من اعمامه وقسيس من اخوته . وفى ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الاكليريكية ، وهى السنة نفسها التى اشرف فيها تادرس المنقبادى على المدرسة بتوصية من بطرس غالى ، والتى انشأ فيها المنقبادى صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التى توفيت بعد عامين ، فالتحق بسلك الرهبنة فى الدير المحرق. ثم عينه يؤانس اسقفا الدير حيث بقى عشرين سنة الف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيلا لمطرانية الخرطوم وبقى فيها حتى كان ترشيحه للبطريركية . وقيل ان كيرلس الخامس رفض مرارا تعيينه مطرانا للجيزة والفيوم لسابقة زواجه التى افقدته شرط البتولة ، وقيل ان له ابنة متزوجة (٩١) . وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك فى صلاحيته الدينية للترشيح البطريركية (٩٢) . مما سلفت الاشارة اليه .

على ان اهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقالا بامضاء «قبطى حر صميم» يهاجم يوحنا من زاوية أنه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية الانجليزية (٩٣) . وكتب المنقبادى عن «المشكلة القبطية .. وتدخل المندوب السامى» فأشار الى مايشاع من أن اللورد لويد المندوب السامى البريطانى يؤيد الاصلاحيين ، وحاول الكاتب أن ينفى هذا الزعم (٩٤). وحكى أن الكنيسة الاسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسى اسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس أن تتدخل سلطة اجنبية فى ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية(٩٥) . والثابت أن القمص ابراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايعين ليوحنا ؛ واذا كان سوريال جرجس هو الداعى لمؤتمر الكونتنتال ، فالواضح أن كان لوقا المنظم الرئيسى للاجتماع وان غالبية المدعوين كانوا من انصاره (٩٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الملى فى ١٩٣٩ (بعد انتخابات يؤانس بأكثر من عشر سنوات) انكشف علنا قسم من العلاقات المكونة لموقف ابراهيم لوقا . ذلك

ان الكنيسة الاسقفية ـ شأنها شأن الكنائس الغربية الاخرى ـ اطرد سعيها منذ عهد كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر ، الى ضم الكنيسة القبطية لها أو النفوذ اليها ، وازدادت سعيا على عهد كرومر ، وصادفت مقاومة البطاركة المتتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الاسقفية اهتماما الى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم فى البداية باسيلى بطرس الذى عين فى ١٩٠٦ ضابطا بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرسا للدين بالقسم الثانوى منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبى التبشير الاسقفى فقربا باسيلى بطرس اليهما ليساعدهما على الاتصال بالطلبة الاقباط وعلى انشاء جمعية أصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهضة الطلبة المصريين فى ١٩٠٨ . وسافر باسيلى الى لندن فى ١٩١٠ وعاد نشيطا فى دعوته رغم تحذير كثير من القبط له ، ثم نقل ونقل جمعيته من مقر جمعية الشبان المسيحيين الى مبنى مستقل صار مركزا للوعظ والتعليم البروتستانتى . وكانت خطة جاردنر لا ان يجلب الى دعوته أفرادا من القبط يتركون كنيستهم اليه ، ولكن أن ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد اثرهم فى غيرهم . وقيل انه استطاع أن يجلب اليه بعضا من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية فى ١٩١٥ ، والتحق خمسة منهم فى العام التالى بالمدرسة الاكليركية حيث تخرجوا فى ١٩١٨ . وكان على راس هؤلاء ابراهيم لوقا الذى صار فيما بعد راعيا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندى واصف الذى سافر يتعلم طب الاسنان فى انجلترا ، وحافظ داود الذى صار مع زميله السابق من أعمدة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعى واضح بين الشباب سواء فى القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف سنويه بالاسكندرية وممن يتولى الوعظ فيها قساوسه من البروتستانت مثل حبيب سعيد (٩٧) . وقيل ان ابراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس بأن الوقت حان لأن يتبادل قسوس الطوائف المسيحيه المختلفه الوعظ فى كنائس بعضهم البعض (٩٨) . واصدر راغب مفتاح بيانا ذكر فيه ان ابراهيم لوقا كان فى تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتيه فى خدمة قداس الكنيسة الارثوذكسية مما دعا البطريرك الى ابطال ذلك (٩٩) . وفى مقابلة شخصية ذكر الاستاذ راغب مفتاح أن القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا علمهم وفقا لبرنامج بروتستانتى فصارت ميولهم غير ارثوذكسيه ، وأن جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم « الشرق والغرب » ، وكان لوقا ممن تعلموا على جاردنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك واصدر مجلة « اليقظة » التى تهدف الى التقريب بين الكنيستين الاسقفية والقبطية والاقناع بتقارب عقيدتهما ، وذكر ان الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية ، وان الباعث على ذلك كان باعثا سياسيا تتغياه السياسة البريطانية . وذكر الاستاذ مفتاح فى توضيح السياق التاريخى لما جرى فى انتخابات يؤانس ، ان منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاه بطاركة محض عباد زهاد ليسوا

من رجال العلم ، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وان كان كيرلس الخامس فى سنيه الأخيرة لا يكاد يعرى من أمر نفسه شيئا يسيطر عليه المحيطون به . لذلك قوى مطلب الاصلاح لدى جماهير الاقباط وزاد التذمر لما واجه ابطريرك مطلبهم بالرفض ، يدفعه فى الصلابة عناد يؤانس .. لذلك ظهر « حزب الاصلاح » وفيه أبراهيم لوقا ، وفيه ايضا فوزى المطيعى وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردنر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الاصلاح فقدمت الى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الاصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل الى هذه الجماعة عن طريق جاردنر (الذى كان حلقة الوصل بينه وبينهم) يعدهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده .. وظنت الجماعة ان اللورد لابد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خاصة على الملك فؤاد . واستمر المندوب السامى يؤكد نحو العام أن يوحنا هو من سيكون البطريرك (١٠٠) . وفى مقابلة شخصية ايضا ذكر الاستاذ راغب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة فى انتخابات البطريركية (١٠٠) .

أما بالنسبة لعلاقات الانبا يؤانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحا ان كان الملك يظاهره ويشد أزره . ينبىء بذلك سياق الاحداث السابقة عن تعيين يؤانس نائبا وعن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يؤانس فى النهاية . والحاصل انه لم يكد ينتصف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح علاقة الانبا بالملك : كتب المنقبادى أن كبار الرؤساء الدينيين لجأو « الى الحكام » ملحين عليهم لاخضاع الاقباط لارادة هؤلاء الرؤساء رغم ان الشريعة المسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازى المستعين بالقطع أو الحرم . وكتبت صحيفة مصر ان اشاعة تتردد « من ان هناك عزما لدى المراجع العليا على اصدار مرسوم ملكى بتعيين الانبا يؤانس بطريركا .. » وحاولت نفى هذه الشائعة احراجا « للمراجع العليا » فيما يبدو .. ولما اتضحت هذه المساندة الملكية اجتمع بعض من أعضاء المجلس الملى وغيرهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما اشيع من اتجاه « البعض » الى مباغتة القبط بنصب يؤانس بطريركا رغم ارادتهم ، ونشرت برقيات الاحتجاج على هذا الزعم . ثم عادت صحيفة مصر تحاول احراج الملك قائلة « لا يمكن للحكومة اكراه الاقباط على قبول من لا يرغبونه رئيسا دينيا عليهم » ، « ومن زيادة الافراط فى التضليل على العقول يذيعون بلا خجل ان جلالة الملك قد اختار نيافة الانبا يؤانس دون سواه بطريركا للاقباط ، وهذه جسارة كبرى وافتراء على جلالة صاحب العرش الذى يهم ذاته الكريمة عدم اغضاب مليون نفس .. » ثم نشرت مقالا آخر « تتردد شائعات مختلفة .. تكاد كلها تتفق فى نقطة واحدة هى أن تعيين الانبا يؤانس أصبح أمرا فى حكم المقرر استنادا على عدة أمور منها تزكية المطارنة له وقبول بعض أعضاء المجلس الملى تعيينه ثم الوعود المعطاة له من بعض السلطات

العليا . » واستبعدت أن تكون وعودا كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعقد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنقبادى يقول « ان الأقباط على بكرة ابيهم يجلون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعا ويعتقدون انهم اسمى مقاما وأرفع شأنا من ان ينقادوا الى مساع فردية » .. ثم قال فى مقال آخر انه من المحال أن يغضب الملك القبط جميعا من أجل رجل واحد (١٠١) . ويحكى جرجس فيلوثاوس انه بينما كان القبط يعملون على ترشيح كفء يحقق الاصلاح ، واتجهت الانظار الى يوحنا سلامة ومال البعض الى أحد رؤساء الأديرة ، وظهر من يطالب اقامة يؤانس بطريركا « ناسبا ذلك الى ايعاز سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الأمر الملكى ، ونشرت «الاهرام» عن صحيفة « المورتنج بوست » ان القمص يوحنا سلامة كان يتمتع بأغلبية كبيرة ، فلما عرض الامر على رئيس الوزراء «تدخلت سلطة خفية .. وعلم أن فى النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع أية معارضة قبطية فى تعيين الانبا يؤانس بطريركا .. » (١٠٢) ، وأشار حبيب المصرى الى هذا الأمر بقوله « .. أنهم يستعدون علينا الحكومة أحيانا ويستعينون بها ويطلبون تدخلها اذا وقع بيننا وبينهم خلاف .. » وذكر أن الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة « لم تشذ عن هذا الا فى تولية يؤانس غفر الله له ، وكان الشذوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الاقباط الذين عاصروا تلك الحركة ..»(١٠٣) . كما أكد الاستاذ راغب مفتاح ، ان الملك فؤاد كان يميل الى أن يكون يؤانس هو البطريرك .

ومن المعروف أن الملك عندما كان يعمل فى أمر كهذا لم يكن يظهر مباشرة كطرف سافر ، انما يعمل من خلال الوسطاء ، ويدرك اتجاهه « كمراجع عليا » أو سلطة « نافذة القول » أو « أيد خفية » حسب التعبيرات التى اصطلح عليها فى ذلك الوقت مشيرة اليه . وان الشواهد تشير الى اثنين كانا معروفى النشاط فى تأييد يؤانس . ويذكر الاستاذ راغب اسكندر (فى مقابلة شخصية) ان الأمير عمر طوسون كان نشيطا فى تأييد يؤانس، وكانت تربطهما صلة صداقة وثقتها اقامتهما بالإسكندرية . ويؤكد هذه العلاقة ان الأمير لما الف كتابه « وادى النطرون » فى ١٩٣٥ أهداه الى صديقه الانبا « ان الصداقة التى توثقت عراها بيننا أوحت الى أن أهدى كتابى هذا الى غبطتكم . » . ومن جهة أخرى عرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصارا ليؤانس .كان توفيق دوس من مؤسسى الأحرار الدستوريين، وكان عضوا بلجنة الثلاثين التى وضعت دستور ١٩٢٣ وعرف دفاعه قبلها عن التمثيل النسبى للاقباط وانضمام يؤانس اليه فى موقفه . وكان وزيرا فى وزارة زيور سنة ١٩٢٥ مع الأحرار الدستوريين ، ولكنه تورط فى الاستقالة معهم مع أزمة على عبد الرازق وطرد رئيس الاحرار من الوزارة ، فاستقال من الحزب أيضا ، وظهر انه « ارتبط مع غيرنا بعهود » كما يحكى الدكتور هيكل على لسان عبد العزيز فهمى وقتها (١٠٤) . وسار بعد ذلك

فى النشاط السياسى المستقل عن الأحزاب وعاد وزيرا مع حكومة صدقى الملكية فى ١٩٣٠ . وكان دوس أيضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية بالبطريركية والأديرة اذ كان وكيلا عن أوقاف الأديرة . وقد عرف أن أسقف الدير المحرق أنفق من أموال الدير الفين من الجنيهات فى حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦ (١٠٥) . وفى المقابلات الشخصية ذكر الأستاذان راغب اسكندر وراغب مفتاح أن دوس كان يستفيد كثيرا من وكالته عن هذه الاوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته المزدوجة بالملك وبالبطريركية مما مكنه أن يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة ، كما عرف انه حضر اجتماع المجلس الملى عشية صدور الأمر الملكى بتشكيل جماعة الناخبين للبطريرك ، وهو الاجتماع الذى انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة أوقاف الأديرة مما أدى ببعض الأعضاء الى تقديم استقالاتهم (١٠٦) .

اما سبب مؤازرة الملك ليؤانس ، فالملاحظ بشكل عام سعى الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية . واذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهرة الاقباط بدعمه لمبدأ الجامعة الوطنية ، فلم يكن الملك بنزوعه الى الغطاء السياسى الدينى ان يتجه للقبط الا من خلال كنيستهم ، كما يتجه للمسلمين من خلال الأزهر . فمن المنطقى عندما يلحظ الملك نزاعا بين الكنيسة كهيئة دينية وبين المجلس الملى كهيئة علمانية منتخبة ان ينحاز للهيئة الأولى . وفى مقابلة شخصية مع الاستاذ ابراهيم فرج ، ذكر أن حكومات الاقليات كانت دائما تمالىء رجال الدين ، كما كان الملك يصدر فى تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ ، وكانت اللوائح التى تصدر فى عهود الأقليات تميل الى التوسعة فى سلطات رجال الدين والتضيق مع المجلس الملى . وذكر أن تأييد السراى ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك ، كل هذا مرجعه الى غريزة الاستبداد فى كل والى انضمام البطريرك الى السراى وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية (١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهى الى أن الانجليز كانوا يؤيدون مرشحا ، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر . ويبدو من هذا للوهلة الأولى أن كل هذا الصراع الذى احتدم ، كان وراءه هذان الظهيران . واذا كانت الاحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبعدها قد عرفت فى ظروف خاصة درجة او درجات من الخلاف بين السراى والاحتلال ، اذ تحاول السراى أن تزيد سهامها فى نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال ، او تحاول ان تداعب حليفا جديدا ينتظر وفوده ، أو يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السراى وخصومها او حلفائه الآخرين . ان كان ذلك فان الخلاف بينهما لا يفترض كأمر مسلم ، انما يحتاج فى كل حالة الى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته . والحاصل أن السياستين الملكية

والانجليزية بعد فترة من التباعد النسبي (في نطاق حلفهما المضروب) في نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف ، قد سارتا الى التلاقي بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يسميهم لويد في كتابه « المتطرفون غير المسئولين » ، وتم تلاقي السياستين قبل ان ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة النحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندا الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطريرك في هذه الفترة عينها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مسألة البطريركية من المسائل الجانبية التي يمكن الخلاف بشأنها بغير أن يتأثر أو يتهدد السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل فيها الى درجة عالية من الاحتدام ، وان كلا من الظهيرين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطقي أن ينظر كل من السراي والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخاسر في هذه المسألة . لذلك يقوم الظن ، اما بأن رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقة ، واما أنهم لم يستعملوا كل سلطانهم لانفاذ رغبتهم لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، انه وان كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة ، اذ كان الراوي صغير السن ابان فترة ترشيح يوحنا ضد يؤانس (من مواليد ١٩٠٤)، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذا ثقافة انجليزية وعاش كثيرا في جو الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فعلقت به تلك الصفة وصارت ضده لا له . وان رجال السراي في تأييدهم ليؤانس كان من صالحهم ان يصوروا الأمر على أساس ان سبب تأييدهم ليؤانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال أن الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضه اللورد اللنبي عليه من حماية الانجليز للقبط . واستبعد حضرته ان يكون للانجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه » (١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ راغب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة (من مواليد ١٨٩٨) ، وساهم بقسط وافر في المعركة الانتخابية ، وكان أكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من المتحمسين للاصلاح وأيد يوحنا سلامة ضد يؤانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يميل الى يؤانس ، وان من اعضاء المجمع المقدس ذاته من أيد يؤانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية ، ولم يكن لهذا البعض ان يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة اخرى وعد «حزب الاصلاح» بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكد وعده اكثر من عام ،وكان للمندوب السامي سلطان قوي على الملك فؤاد خاصة . وتوالت الايام حتى صدر الأمر الملكي باختيار جماعة الناخبين

(أول ديسمبر) ، فعرف الجميع من أسماء الناخبين ان الفوز معقود ليؤانس . فسارع المحيطون بيوحنا يتصلون ساخطين بلويد (من طريق جاردنر) فطمأنهم لويد وأكد وعده أن يوحنا هو من سينتخب . ولكن انتخب يؤانس بعد ذلك باسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح انه ادرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين فى هذه المسألة اذ استمر يشجع أنصار يوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز ، وفى الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس ، وأن لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج الى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيرين ومجموعة الاصلاح عنها . وذكر أن الاحداث التى تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى . فلم يكد يؤانس يظفر بالمنصب ويهزم جماعة الاصلاح وخاصة جماعة ابراهيم لوقا ، حتى أرسل لويد رسالة عن طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا ان ينضم أنصاره الى الكنيسة الأسقفية . فلما استلم لوقا الرسالة — وكان غاضبا من الفشل — عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الاستاذ مفتاح ، وطلب لوقا اليهم الانفصال عن الكنيسة الارثوذكسية ، — فاعترض عليه راغب مفتاح قائلا « اذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون عمن تريدون اصلاحهم . اذا كنا مختلفين فلا يجب أن ننفصل » واستجاب جمهور الحاضرين لراغب مفتاح فى هذا الموقف ، « وعرفت أخبارا أكيدة أن هذه كانت رسالة موجهة من لويد رأسا » ، وذكر انه قاطع لوقا نحو ستة اشهر ثم حاول لوقا أن يسترضيه فشرط عليه راغب الا يدخل السياسة فى الدين ، فوعده لوقا بقطع علاقته بالانجليز ولكنه لم يف بالوعد ، فعادت القطيعة (١٠٩) .

وان مما يشير الى الاجتماع الذى عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة ، أن صحيفة مصر نشرت فى ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس ، برقية أرسلها راغب مفتاح الى يؤانس قال فيها « لن اعترف بك بطريركا ولن انفصل عن كنيستى واعدك انت منفصلا عنها بحكم قوانينها » . وخلال انتخابات المجلس الملى فى ١٩٣٩ ، أصدر راغب مفتاح بيانا حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راغب له ، وقال انه يتحدى ابراهيم لوقا (وكان لوقا لا يزال حيا) فى صحة هذه الحكاية ، وفى أن طلب الانفصال كان بناء على طلب « جهة أجنبية » ، وفى ان راغب حذر لوقا « بعدم مزج الدين بالسياسة وفى أن مفاوضات جرت بين لوقا وبين ارسالية أجنبية » ، لتعيينه قسيسا بها (١١٠) . وصدر بيان آخر وقتها حكى أن لوقا ذكر فى الاجتماع الذى عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس « انه حان الوقت للانفصال عن الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة » (١١١) .
وما يشير أيضا الى هذا الجانب ، انه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لارسال بعثات دينية قبطية لانجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس فلما توفى هذا البطريرك وانتخب المجلس الملى الجديد وعين يؤانس قائمقاما ،

رغب بعض اعضاء المجلس فى ١٩٢٨ فى ايفاد تلك البعثة ، فقاومهـا يؤانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران أسيوط وغيرهم . وأصدر المجمع المقدس قرارا فى السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع دينى محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتعـاليم الارثوذكسـية ؛ فلايجوز أن يستأثر به المجلس الملى دون الرجوع الى الهيئة الدينية المختصة، ويعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وان ارسال هـذه البعثـة الدينية من شأنه أن تم ان يحقق رغبة الكنيسـة الأسقفية التى تحاول دائمـا اخضـاع الكنيسة القبطيـة لها ، ثم عـدد القرار نواحى الخـلاف فى العقيدتين (١١٢) .

واذا كانت سبقت الاشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسـة القبطية ، ومقـاومة القبط لذلك وحسـاسيتهم الشـديدة ازاء ما يفرقهم أو يشيع عقـائد غريبـة عن عقائدهم بينهم . واذا كان الاقباط كشأن غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضـوا حماية الانجليز كدعوى رغب الاحتلال فيهـا لتبرير بقائه فى مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيـل النسبى عنـد وضـع دسـتور ١٩٢٣ . واذا كانت الكنيسـة قد ظاهرت القبط فى موقفهم الوطنى على عهد كيرلس الخـامس . فلعله يكون من المنطقى ان يفكر راسمو السياسة الانجليزية بمعونة المبشرين الاسقفيين ، فى العمـل على شـق الكنيسة القبطية الارثوذكسية لاستخراج فريق من الأقباط منها، واذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة الاسقفية، فسيكون على الاقل « أقلية من أقلية » تؤيد من الاحتـلال . وليس أنجح فى هـذا الأمر من دعم الخلاف بين الأقبـاط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما ، وليس خيرا من تنصيب يؤانس عاملا يظهر به المتشقون أمام جمهور القبط بمظهر الاصلاح والاستنارة . وقد لا يكون لويد حرض الملك فؤاد على تأييد يؤانس ، ولكن يكفى فى ذلك أن يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليؤانس وأن يتركه يفعل ويوحى له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم الممانعة ، وهو اسلوب معروف من أساليب ادارة الصراع ، بتشجيع احـد الجـانبين وترك ردود الفعل المحسوبة تعمل عملها . وان فى هـذه الصـورة ما يجيب على التحفظ الذى ابداه المنقبادى وقت اشتداد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم أن يختار رجال الاصلاح شخصا لا يستطيع الاكليروس تجريحه (١١٣) .. والجواب ان الصراع بين يوحنا ويؤانس كان مما يرجى من ورائه النجـاح لسياسة الاحتلال ، ان فاز يوحنا فبها ونعمت ، وان فاز يؤانس المحافظ العنيد المشاكس للجماهير والاصلاح فقد أوجد فوزه المناخ الملائم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الاصلاح . لقد كان الانجليز والملك بخير فى مصر عندما كان هدفا الاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة « الوفدية » الجامعة ، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته المجمعة تراجع الانجليز والملك معا . ويظل

الصراع تحت سيطرة احد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطـرف الآخر موزعة وقواه متنازعة . وفى هـذا السياق يمـكن ان يفسر اجتمـاع الكونتننتال التى سبقت الاشارة الى عقده فى ١٦ ديسمبر ١٩٢٧ . فالظاهر أن ابراهيم لوقا كان من المنظمين والمـوجهين الأسـاسيين له ، والظاهر ان البعض حضره على اساس انه اجتماع لترشـيح البطريرك ثم فوجئـوا بانه اجتماع لانتخابه ، والظاهر ان هـذا الخروج السـافر عن نطاق الشرعيـة الكنسية بعقد اجتماع أهلى ينتخب فيه البطريرك واعلان انتخـاب يوحنـا سلامة بطريركا صراحة ، كل ذلك كان ينطوى على « ممارسة للانفصال » ، أو ينطوى بالأقل على التمهيد لتلك الممارسة بانشاء كيان موازٍ للمؤسـسـة القائمة يضفى عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضـور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع ..

★★★

بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد فى هذا النزاع . والحاصل انه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد فى هذا الشأن . على ان الذى يلحظ انه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان لدى الاصلاحيين عامة امل فى ان تؤيدهم حكومة الائتلاف . وادلى وقتها كامل شحاته سكرتير عام المجلس الملى بحديث قال فيه انه لاضرر من بقاء البطريركية خالية لمدة سنتين فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحه ، ثم عبر عن ثقته فى تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملى بقوله ان « اى نائب بطريركى لاتقره الحكومة لايمكنه تادية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة ، واعلم فوق ذلك أن الحكومة تعتبر المجلس الملى الممثل الوحيد للطائفة الذى له حق المخابرة باسمها » (١١٤) . وحاول رجال الاصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رياسة الوزارة الائتلافيه وذلك لمنع تنصيب يؤانس بطريركا « ولكن وزارة النحاس باشـا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل فى الأمر » فلمـا جاء محمد محمود رفض مقابلة هؤلاء (١١٥) .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سـبق ذكره عن مؤازره الوفد للمجلس الملى فى استعادته كامل اختصاصاته طبقا للائحه ١٨٨٣ ، ويلحظ أنه عقب انفضاض الدورة البرلمان لسنة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ ان أهم ما سنه البرلمان من قوانين فى تلك الدورة ـ فضلاً عن قانون الجمعيات التعاونية ـ قانون المجلس الملى « الذى وضع للاوقاف الخيرية نظاما متينا يبعد ادارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندى إن هـذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعيه والمعاهد الدينيه أهم ما انتج البرلمان فى دورته (١١٦) . ودلالة هذه الاحاديث ان قادة فى الوفد يعلنون فى مجال النشـاط السياسى أمرا يعد انحيـازا لتيار المجلس الملى ، ولايخفى ما فى اشارة محمود بسيوني عن الشبهات الملابسة لادارة الاوقاف

القبطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يؤانس بغير موارية . لذلك يبدو طبيعيا الا يظاهر الوفد يؤانس في اختياره بطريركا . ومن المفيد في هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندي الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحيين والمجلس الملي وهدد بالغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملاينة رجال الدين . والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الأخرى ، ان التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يؤانس أو بالنسبة لادارة الاوقاف قد اشتد ازره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونية ١٩٢٨ واقصى الوفد عن الحكم واوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفاصيل سبق اجمالها . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج أن الموقف العام لحكومات الوفد كان دائما العمل على انصاف المجلس الملي وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الأقليات السياسية (١١٧) .

على انه من جهة اخرى يلحظ ، ان الاقباط من قادة الوفد — رغم اتفاقهم على الهدف العام للاصلاح — كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريركية . فان راغب اسكندر بادر بتأييد يؤانس عقب اعلان يؤانس وعده بتحقيق الاصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وابرق له يؤيده نائبا بطريركيا على خطة الاصلاح (١١٨) . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غيره من الوفديين . ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الاقباط ، أبرق (راغب اسكندر) الى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام (١١٩) . ولكن لم يلحظ ان كان لسينوت حنا نشاط ملموس في هذا الامر كله . اما بشرى حنا فقد كان هو وفخرى عبد النور وراغب اسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دعا اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذي اسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشترك احد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية تؤيد يؤانس . ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكونتننتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيد مؤازرتهما ليؤانس ، اذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الأصلي وهو ترشيح البطريرك ، ولعلهما قدرا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة ، على انهما قبلا مبدأ حضور اجتماع يعلمون انه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحا . وكان الاثنان ايضا من اعضاء المجلس الملي الفرعي لاسيوط الذي ساند مكاريوس (١٢٠) . على انه يلحظ ان مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرح في اواخر سبتمبر ١٩٢٧ أنه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على أن توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الملي العام بتعيين يؤانس نائبا بطريركيا ، وكان لهذا التصريح اثره المهيج بين مؤيدي مكاريوس وبين المطالبين باجراء الانتخابات فورا دون تعيين نائب بطريركي ،

وابرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور واهدار ارادة الشعب (١٢١) .. وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذى انطلق فى الخصومة العنيفة ضد يؤانس . ولم يكن سوريال من قادة الوفد وان كان من اعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . اما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيرا عاما للوفد بعد تولى النحاس رياسة الحزب — فلا يكاد يظهر له اى نشاط فى هذا الشأن .

وقد ذكر الاستاذ ابراهيم فرج أن الوفد لم يكن موافقا على تنصيب يؤانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه فى هذا الشأن من جهة ان نظام انتخاب يؤانس الذى صدر به الأمر الملكى (أول ديسمبر ١٩٢٨) كان يتمخض عن تعيين له لا انتخابه ، وان ظهر فى هذا الوقت شعار « الكنيسة الديمقراطية » رفضا لطريقة تعيين يؤانس ، وان موقف راغب اسكندر كان موقفا شخصيا . وكان الوفد يكتفى فى تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر صالحة وقوية ومنبعثة من مبادئه (١٢٢) . كما يذكر الاستاذ راغب مفتاح انه كان يتمشى مع ابراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماما على محاولات الانجليز . انما كانوا — شأنهم شأن الغالبية من تيار الاصلاح — ينشدون الاصلاح ليس الا ، يريدون بطريركا مثقفا يتحمل مسئولية كرسي الرياسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها . وان اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحزب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلف حول افضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية وللجماعة القبطية دون ان يتخذ فيه قرار حزبى . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الاصلاح (١٢٣) .

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدى ، ويمكن على اساسه ابداء ملاحظتين عامتين ، اولاهما ان الوفد سلك فى هذه المسألة مسلكه المعتاد فى أى امر ذى مساس بالدين . يبتعد عن الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة فى أن العناصر الوفدية ستتجه فيه بوحى من منطقها الفكرى والسياسى العام الداعى للاصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين ، ويركز اهتمامه فى الجوانب السياسية أو التنظيمية ، اى الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه فى موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما اثيرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرازق فركز موقفه فى قضية حرية الفكر . وهنا فى موضوع البطريركية يركز اهتمامه فى مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح احد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر انه كان حذرا من التدخل المباشر ترجيحا لكفة احد المتنافسين بقرار حزبى صريح لا ابتعادا عن مجال الدين فقط ، ولكن التزاما بعدم الخوض فى الجانب الطائفى

من المسألة . ويسترعي النظر موقف مكرم عبيد الذي ابتعد عن هذا النزاع، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه . كما يسترعي النظر اختلاف الوفديين فى تأييد احد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب بقي بعيدا عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ ان غالبية الوفديين كانوا يميلون الى اتجاه الاصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية ، ومن أيد يؤانس ايده على مبادىء الاصلاح . ولعل هذا المسلك الفضفاض من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفا يستعدي به احد الطرفين ، ويعفى الصراع نفسه من أن يستقطب تماما بين القوى السياسية . وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذالحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المادي ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم .

وثانية الملاحظتين ، ان كلا من يؤانس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامعة . أحدهما يرتكز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وجدها ، والثاني يرتكز على فكرة الاصلاح وجدها . وقام النزاع على ايديهما بين هدفين هما في حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الاقباط . ولعل هذان الطرفان كانا يعكسان ما ادت اليه ثنائية التطور من نتائج ، اذ بقي رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة ، واذ تربى رجال الاصلاح وتياره فى المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم فى مؤسسات المجتمع المدنية ، والأولون لا علم لهم بالاصلاح ، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنسية . ولم يكن تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل الى الصيغة الواحدة الجامعة للاصالة والاصلاح . وكان الوفد فى السياسة وقتها يمثل تلك الصيغة الجامعة ، فلم يجد فى كلا الشخصيتين المتنازعتين من يماثله ويواكبه فى المنطلق . هذا فضلا عن أن كثيرا من ساسة الوفد الاقباط كانوا مستغرقين فى النشاط السياسي العام أكثر منهم اهتماما بالمسائل الطائفية ، يماثلهم فى ذلك كثير من مثقفي الأقباط الذين كانوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفي . ولقد أبدى الاستاذ ابراهيم فرج مثلا (فى اللقاء الشخصي) تشككه فى أن يكون ابراهيم لوقا خارجا عن الكنيسة ، وعزا ما يقال فى هذا الشأن الى أنه كان من طلائع القساوسة والمتعلمين المثقفين «فكان شيئا عجيبا فى وقته» ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظهر الاصلاح فى صورة الانفصال (١٢٤) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة فى الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح أن مستوى التطور فى تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وامسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعا .

★★★

كان لتعيين يؤانس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الاقباط . ومن الطبيعي أن اتمام اية معركة باى وضع من الاوضاع تبدأ به موجة من الجذر

والانحسار . وتنطوى غالبية المعارضة على سخطها منصرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي ايضا ان مخاصمة فرد كمرشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته كرئيس لهذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بهيكلها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس أبنية هذه الهيئة ذاتها، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك ان المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قويه ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بانصاره فقط ولكن بكل ادوات المؤسسة التي يراسها . لذلك انحسرت موجة المعارضة ليؤانس ، واستمسك انصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامي. وان ابراهيم لوقا مثلا الذي استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصب يؤانس في أن يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا من رفاق معركة الانتخابات ــ يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدعو لذلك . واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسي البطاركة ما شاء الله له ان يعيش ، حتى طعن في السن وجاءت وفاته في ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي أن ينحسر النزاع ، كان من الطبيعي أيضا الا ينعدم تماما . وبقيت أصوات تعلو وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد في الاثارة ضده وتاليب الرأى العام على سياسته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركا واعتبر كرسي البطريركية لايزال شاغرا . ورأى أن يؤانس ليس الا بطريركا حكوميا يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكي الصادر بتعيينه ، ولكنه ليس بطريركا دينيا لان نصبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتمادى آخرون فقالوا انه مقطوع عن كنيسته يقطع كل من يشاركه الصلاة او يعترف به ، وان رسامته بطريركا مع سبق نيله رتبه المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يوجب تجريده هو وكل من شارك في رسامته . واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الملي وسحب اختصاصاته والتفريط في حقوق القبط ومصالحهم (١٢٦) .

وكان القمص سرجيوس من أعند المخاصمين للبطريرك ، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحرر المنشورات التي تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض انصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة والتحقيقات ، واذا كان سرجيوس استطاع أن يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبيل النقد العام لا يشكل جريمة (١٢٧) ، فانه لم يستطع ان يفلت من انتقام البطريرك بحرمه وتجريده من منصبه كقمص . واتخذ سرجيوس من مجلته «المنارة المرقسية» ثم « المنارة المصرية » منبرا يزعق فوقه كل اسبوع بأعنف الهجوم واقذعه طوال الثلاثينات ، وبلغ به اللدد ان كان يرفض تسميته بلقبه كانبا أو بطريرك ، وان كان يلقبه « جمال ديرتاسا » اشارة الى مهنته في قريته قبل الرهبنة ، وانه كان يعتبره كالامام المكروه الذي تحرم الصلاة وراءه في الاسلام (١٢٨) .

والحاصل أن يؤانس كسب من حكومة محمد محمود الشاءلجنة أوقاف الأديرة ، التى عزلت تلك الأوقاف عن الاشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريرك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المنارة المرقسية » . فلما عاد الوفد الى الحكم فى ١٩٣٠ ارتفعت أصوات المجلس الملى تطلب الغاء لجنة أوقاف الأديرة ، وتمادى البعض فطالب بالغاء الأمر الملكى الذى تم اختيار البطريرك على أساسه (١٢٩) مستندا فيما يظهر الى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريرك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصير بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الاقالة فى يونية ١٩٣٠ دون أن تحقق للاصلاحيين مطلبا : وقيل ان النحاس كان « يخشى ان يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين فى وقت يشعر فيه بحاجته الى الهدوء والسكينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة فى رفضها بأن التعطيل امر لا يجيزه الدستور (١٣٠) . ثم جاءت وزارة صدقى وفيها توفيق دوس وزيرا ، فاستشعر انصار الاصلاح الياس من أن الحكومة ستؤازرهم فى أى مطلب تجاه البطريرك ، وكان تعيين دوس وزيرا مما استثار المعارضة القبطيه فتعرضت حكومة صدقى للهجوم ، « ان مليونا من الشعب المصرى ينظر بعين القلق الى قضية الاصلاح أو بالأحرى قضية موته أو حياته ». وان كان الاقباط صمتوا فى الماضى على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (بقصد انتخابات البطريرك) .. الا انهم لا يصمتون الآن اذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين فى هذا البلد » . وذلك فضلا عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوى الذى كان راس المشرعين لنظام صدقى (١٣١) . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقى الملكية وسخط الأزهريين على مشيخة الظواهرى بسخط الاقباط على يؤانس . كتب توفيق حنين يتهم البطريرك بأنه يؤيد صدقى وان الحكومة تزمع الغاء المجالس الملية ، ونبه البطريرك الى ان تأييده لصدقى يؤثر على القبط جميعا لكراهية الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط ان يحاسبوا كبيرهم على هذا (١٣٢) . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمنا حكمنا يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين ، هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكف الحكومة المصرية أن حطت يؤانس على الأقباط بطريركا بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحى وتقاليده وقوانينه المرعية ، ولم يكفها أن اعتبرت الأقباط جزءا خارجا عن الشعب المصرى .. والى مساعدة أعداء الشعب بالقوة المسلحة التى تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس .. (بل) وضعت فى صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لأركانها .. اما وان الحكومة تمعن فى ايذائهم (القبط) فى دينهم فهذا أمر يعتبر الصمت فيه جريمة تسقط أمامه كل الاعتبارات الاخرى » (١٣٣) . وظل هذا الوضع على حاله

حتى سقط صدقي وخلفه عبد الفتاح يحيي وبدات بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الانجليز واعادة دستور ١٩٢٣ ، وانشغل الراى العام فى عمومه بهذه المسائل . فلما راس على ماهر الوزارة الانتقالية فى يناير ١٩٣٦ التى مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملى (١٣٤) . وارتفعت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم فى مايو . وفى يونيه ١٩٣٦ أعدت عريضة تصف النحاس ما ال اليه الحال من فوضى وضياع للاموال وما ال اليه البطريرك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لنفر من بطانته للتصرف باسمه بغير مسئولية ، ولرؤساء الأديرة التصرف فى ايرادات الأوقاف — (١٥٠ الف جنيه) بغير رقابة ، وتطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غبطة البطريرك فى مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية، واصلاح ما افسده عهد شيخوخة البطريرك وادارة الأوقاف القبطية » كما تطالب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد ان كان جرد من رتبته (١٣٥) . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة اسقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقليات فى مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تبتعد عن التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الأمر بهذا التحفظ ، وانه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الأوان أن يفرض البرلمان رقابته على ادارة أوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملية (١٣٦).

وبالنسبة للمجالس الملية ، فقد تم فى عهد الانبا يؤانس انتخابان فى ١٩٣٠ وفى ١٩٣٩ (فضلا عن المجلس الاول الذى انتخب ابان انتخابات يؤانس فى ٢٧ — ١٩٢٨) . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج انه فى اول هذين الانتخابين ، قرر الوفد أن يرشح من اعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه (١٣٧) . وكان من هؤلاء كامل صدقى (كان نقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب وصار وزيرا بعد ذلك) وابراهيم تكلا (كان مراقبا للتعليم بوزارة المعارف) وابراهيم فرج (صار مديرا لادارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧) ، كما كان فى المجلس الدكتور ابراهيم فهمى المنياوى ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد ، وكامل ابراهيم وكان وفدى الهوى . وفى الانتخابات الثانية فاز أيضا كل من كامل صدقى وابراهيم تكلا وابراهيم فرج والمنياوى وكامل ابراهيم ، واعتذر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالى ومكرم عبيد رغم الحاح كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك ايثارا للتفرغ للعمل السياسى وجده . وفى هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التى تزكيهم فى استعادة المجلس الملى لاختصاصاته على جميع الأوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية فى المدارس الالزامية ، ودعم تعليم هذه الديانة فى المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلا عن بعض المطالب الأخرى كمحاربة بدعة الطلاق

ورفع مستوى تعليم المدرسة الاكليركية وتحسين حال الأديرة . واستثار المطلب الأول رجال الكنيسة فأصدر مجلس اكليروس القاهرة بيانا فى ١٤ فبراير ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة ١٨٨٣ وذكر ان المجلس الملى لم يصنع شيئا نافعا خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن أهم ما ظهر فى هذه الانتخابات ، العراك الذى شب ضد جماعة ابراهيم لوقا دفاعا عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية فى مواجهة محاولات التقريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس الملى حبيب جرجس مدير المدرسة الاكليركية والداعى لمدارس الاحد . وقد هاجمه ابراهيم لوقا وغياد عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الاكليركية من فوضى وتخلف ، ودعا لوقا الى ترشيح بعض أنصاره أعضاء بالمجلس ، فانبرى كثيرون على رأسهم راغب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجى ابراهيم لمقاومته ، وكتبوا كثيرا عن علاقة لوقا بالمبشر جاردنر وسعيه لادخال الطقوس الاسقفية فى الكنيسة الارثوذكسية ، ودعوته الاشتراك فى «اتحاد الكنائس» وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض . وذكروا ان كثيرا ممن انضموا الى هذه الجمعية انفصلوا عنها فى ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة اهدافها ، وهى الدعوة للبروتستانتية ومحاولة انفاذ هذه الدعوة للريف المصرى سيما فى ١٩٣٨ . وان لوقا الف كتابا عن التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس فى ٢٦ اغسطس ١٩٣٦ انه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيرا عن محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسته بالبروتستانت . ودافعوا عن حبيب جرجس الذى يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض أن تكون مدرسته اللاهوتية مجالا لتدريس تعاليم غريبة عنها (١٣٨) .

وتوفى الانبا يؤانس فى ٢١ يونيه ١٩٤٢ عن اربع وثمانين سنة ، تجاوز بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية . وشاع فى نهايات أيامه افتقاده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله عن أناس توفوا من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية على ارادته ، وقيل كثير عن تلاعبه فى مقدرات الكنيسة وايراداتها (١٣٩) . على ان كثيرا من القبط رغم ادراكهم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكسات العنيدة لرجال الاصلاح وتعطيله اهم اختصاصات المجلس الملى، فهم يحفظون له عناده هذا فى حفاظه على تقاليد كنيسته واستقلالها ازاء نشاط البعثات التبشيرية ومحاولات الضم أو التسرب اليها . واذا كان اتهم بعض المحيطين به بتبديد ايرادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد الشديد ، وكان رجلا ينتمى الى الاجيال المنحدرة عن القرون الوسطى ، الدين عنده عبادة لاعلم ، والفضل فى الدين عنده للاكثر ممارسة للعبادات والطقوس لا للأوغل فى العلوم ، والصلابة عنده للاكثر محافظة على تقاليد السلف ، والرياسة سلطان أبوى ، والجديد بدعة من البدع . والفكرة الديمقراطية والنيابة عن الجماهير وترشيد الادارة وتنظيم الرقابة وانشاء المدارس وادراك

متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التى تمليها النظرة المستقبلية ، فلأنها تمليها النظرة المستقبلية ، لم يكن له بها أدنى شأن .

★★★

جاءت وفاة يؤانس اثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد فى الوزارة يسانده الانجليز ضد الملك ذى الميول الموالية للنازية . وكانت الحرب مشتعلة فى الصحراء الغربية والموقف العسكرى للانجليز متحرجا . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والانجليز ضد الملك وضد النازية ، وكان ما بين الانجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعا ، وحكومة الوفد فى عنفوان قوتها ازاء الملك ، والملك فى حضيض نفوذه السياسى ، والحكم العرفى قائما تملك حكومة الوفد زمامه . وكان المجلس الملى هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفدى الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبيته من رجال الاصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس فى وقت تميل فيه موازين السياسة العامة الى ترجيح تيار الاصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثير فى اختيار البطريرك الجديد .

★★★

وعادت الى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريرك وانتخابه ، جنبا الى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد الى الظهور النزاع التقليدى ، بين تيار الاصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريرك مصلحا اجتماعيا (١٤٠) ، وظهر ايضا الجدل حول صحة اختيار البطريرك من بين المطارنة . وقد ظهر فى الأفق فورا اسم الانبا يوساب مطران جرجا ، تقدم به رجال الاكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوساب ببلدة النغاميش بجوار البلينا فى ١٨٨٠ وترهب بدير الانبا انطونيوس فى السابعة عشرة من عمره ورسم قسا فى ١٩٠١ ، ثم أوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريوس بأثينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها فى ١٩٠٥ رئيسا لدير يافا بفلسطين ، ثم عين رئيسا للاديرة القبطية بالقدس فى ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا فى ١٩٢٠ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريرك الراحل ، وقف معه فى انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطاركة من المطارنة ، وسافر مع يؤانس الى الحبشة فى ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس الى هناك ثانية لتتويج الامبراطور هيلاسلاسى فى ١٩٣١ فانشأ علاقات وثيقة مع الأحباش والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر الى أوروبا (١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقا بأن ينفر منه رجال الاصلاح ، فنظر هؤلاء الى مكاريوس من جديد الذى كان لا يزال مطرانا فى أسيوط .

ولكن الذى حدث عند التفكير فى اختيار قائمقام بطريركى — حسبما حكى بعد ذلك الدكتور ابراهيم المنياوى — أن خبر وفاة يؤانس حجب عن مكاريوس فلم يأت للقاهرة ، وأشيع أن المرض هو الذى اقعده عن الحضور ، وتعجل المجلس الملى فصدق الشائعة التى أوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس . وصف الدكتور المنياوى مصدر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل

بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب اسكندر بيان اصدره ، وظهر ان كان المقصود هو القمص ابراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور المنياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس (١٤٢) . وعلى أى حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية فى ظروف اوحت بسرعة الترشيح ، ورؤى أن ليس فى الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقى اسم يوساب مرشحا بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ يونية ١٩٤٢ واصدرا قرارا بأن رايهم استقر « بالاجماع على انتخاب حضره صاحب النيافة الانبا يوساب مطران كرسى جرجا لهذا الغرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الأمر الملكى .. » وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ هام «والمتفق عليه بينهم جميعا ان ليس فى هذا الانتخاب معنى الترشيح أو التمهيد للكرسى البطريركى » . وصدر الأمر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما « حتى انتخاب البطريرك » (١٤٣) . ثم فوجىء الجميع بأن مكاريوس هو من اقام جناز الاربعين على يؤانس ، وعرف لحظتها انه لم يقعده المرض ، فقفز اسمه كمرشح فى انتخابات البطريركية .

لم تجر الانتخابات سريعا ، فلم تكن لائحة الانتخاب أعدت ، كما رأت الحكومة فى ظروف حرب الصحراء الغربية ما لا يسمح بالتعجيل بها (١٤٤) . وفى ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صدرت اللائحة ، اعدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برياسة حبيب المصرى وكيل المجلس (١٤٥) ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الاصلاح. اوجبت فى حالة خلو المنصب اختيار اسقف أو مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معا (م١) ، ثم شرطت فى المرشح للبطريركية ان يكون راهبا متبتلا مصريا ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسية من شروط (م٢) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكيه ستة من المطارنة او الأساقفة أو رؤساء الاديرة أو حصوله على تزكية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وان يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى (م٣-٤) ، والفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشريعة فى المدن والبنادر ، بينما يشمل الناخبين من المدنيين اعضاء المجلس الملى العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفى الحكومة المديريات ممن يزيد مرتب كل منهم على ٤٠٠ جنيه سنويا والمهنيين من ذوى الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين ، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا ، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية واصحاب الصحف القبطية ومحرريها ممن مارس العمل عشر سنوات

منتظمة . وفور صدور اللائحة اعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان فى ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا (١٤٦) ، ولكن تراخت الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة ، اربعة من المطارنة واثنين من الرهبان . واهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب، واهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير البراموس . وظهر فى عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهين كما حدث فى ١٩٢٧ . وسبب ذلك ان انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطرانا ، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين فى ترشيح المطارنة ، وادى هذا الى ان انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بعصر الترشيح على غير المطارنة . ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابقة ، ان ابراهيم لوقا — وجماعته انحازوا الى مرشح الاكليروس يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية اعضاء المجلس الملى وعلى راسهم الدكتور المنياوى وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد أسماء المرشحين، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التاييد لمكاريوس . لوحظ ان ايده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرقى وحسنى جورجى وغيرهم، كما ايده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدا اختيار البطريرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تاييدا لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذى يقال فيه « اليوم اطلق عبدك بسلام لان عينى قد راتا خلاصك » ثم صدر بيان من « اغلبية اعضاء المجلس الملى العام » ايد مكاريوس به نحو ١٩ عضوا ونائبا منهم المنياوى وراغب اسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك ورياض مكرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما ايده اجتماع للمحامين الاقباط نظمه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر واقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين ، والمجالس الملية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية واسيوط وجمعيات قبطية كثيرة اهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية ... التوفيق (١٤٧) فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس افرادا وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

أما معارضو مكاريوس فتركزوا فى اتجاهين ، اولهما القسم الاكبر من رجال الاكليروس ممن كانوا ملتفين حول يؤانس وايدوا الان يوساب . وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية أيام يؤانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائمقاما ليجمع التاييد لتثبيته نهائيا كبطريرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسراى او حكومات الاقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامى ومراد وهبة وسابا

حبشي ومرقس سميكة والياس عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الاحباش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية في رأيهم . وانضم الى هؤلاء ابراهيم لوقا الذى هاجمه سرجيوس قائلا انهما كانا ممن يؤيدان مكاريوس في ١٩٢٧ ، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وأنه تحول الآن لتأييد يوساب وذكر أن ثمة « محاولات تدبر في الخفاء ضد الكنيسة » (١٤٨) . وثاني الاتجاهين تزعمه حبيب المصرى الذى اتخذ موقف الدفاع المخض عن التقليد الكنسي الرافض لتولي المطارنة رياسة الكنيسة ، ورشح القمص فرنسيس البراموسى الذى كان محاميا قبل الرهبنة باسم فهيم شنودة ، وأيده في ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كأثناسيوس مطران بنى سويف وساويرس مطران المنيا ؛ وقد هاجموا أعضاء المجلس الملى الذين انحازوا انحيازا ظاهرا لمكاريوس مما يخرجهم عن الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات (١٤٩) . وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا ثاوفيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم فلم يستجب له كثير منهم ، وأيده مجمع رهبان دير انبا انطونيوس وبعض العلمانيين (١٥٠) . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه في ١٩٢٧ ، وجدوا ان فوات ثمانية عشر عاما مما جعل الرجل أطعن في السن من أن يقدر على أعباء منصبه . كتب نسيم جرجس الى راغب اسكندر يقول « أن انصار الانبا مكاريوس هم أول من يشعر بعدم الرضا اذا نجح انتخابه ، كما شعر انصار قداسة الانبا يؤانس بخيبة الأمل بعد انتصاره في المرة الماضية » وقال انه يجب ان تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه . ولكن هذا الصوت تلاشى في ضجيج الحماس لمكاريوس فلم ينصت له أحد ، وقد رأوا أن يوساب الذى يبلغ ٦٤ سنة ليس أصغر كثيرا من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن في الحساب(١٥١) . وانتهت الانتخابات في ٤ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتا) ضد يوساب (٧٣٦ صوتا) وفرنسيس (١٧٨ صوتا) وثوفيلس (١٦٠ صوتا) وإبرام (٦ أصوات) وأثناسيوس (٥ أصوات) . وما أن صدر بتعيينه الأمر الملكى في ٨ فبراير حتى جاء من أسيوط الى القاهرة في ١٠ فبراير تستقبله الآلاف في محطة مصر بحماس عظيم . وترك حبيب المصرى وكالة المجلس الملى فتولاها المنياوى (١٥٢) .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهورا . لقد كان مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعا لم يحد قط عن مبدئه الذى نادى به في صدر القرن العشرين ، وهو ان وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال .. وجلس مكاريوس هذا على كرسي الرياسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤيدا بالمجلس الملى أكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة ، ومحاطا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرياسته

كتتويج كفاح نصف قرن من أجل الاصلاح ، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وقتها . لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسيه أياما حتى شرع في اقرار مطالب الإصلاحيين ، فاجتمع بالمنياوى ثلاثة أيام متصلة أصدر بعدها في ٢٢ فبراير قرارا بتنظيم ادارة أوقاف الاديرة معترفا بحق المجلس الملى في ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق عليها البطريرك (الفت وقتها برياسة المنياوى من راغب اسكندر وجندى عبد الملك واسكندر نصحى وابراهيم تكلا) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم أوضاع الرهبان والانفاق من ايرادات هذه الاوقاف لسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الاصلاحية ، وقرر أن يكون تعيين نظار الاوقاف واقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمده البطريرك . وعرض هذا القرار على المجلس الملى في اليوم التالى فأقره شاكرا ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخى للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين ، وأحاطت الوفود بمقر البطريركية تهنىء وتؤيد ، وازدحمت الصحف ببرقيات التهنئة (١٥٣) .

ولكن اعضاء المجمع المقدس ، لم يثنهم عن عزمهم ولا فل من صلابتهم في المقاومة ، وجود رئيس يناوىء سلطانهم ويجمع حوله تأييد أكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الغفيرة واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريرك وبغير حضوره ، واتخذ قرارا بالمعارضة في اختصاص المجلس الملى بادارة أوقاف الاديره ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملى بمذكرة مضادة في مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين الى وزير العدل صبرى أبو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء في ١٤ مايو ، فانتهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملى حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعليه بغير منازعه ، وأن القرار الوزارى الصادر في أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلا فيما أدخله من تعديل على هذا القانون ، وان قرار البطريرك الصادر في ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفا قانونيا صحيحا . وأصدر مجلس الوزراء قرارا ببطلان قرار ١٩٢٨ (١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمى المؤيد للاصلاحيين . وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده ، وافتقد بقرار مجلس الوزراء الأخير السند الشرعى لسلطة الكنيسة على أوقاف الأديرة . ولكن ذلك لم يفت في عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاكليروس لا سبيل الى تنفيذ أمر بالعنف معهم ولا الى اقصاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على راسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها ذو السلطان الفردى المتفرد . وكانوا واثقين ككل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد ان الغلبه في هذا الجهاز ستكون لهم في النهاية ، ما بقى الجهاز قائما لم يصف ، وهو في هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين . وإذا

امكن اقصاء فرد او افراد منها من ذوى السلطة الشرعية ، فانه يستحيل ان يمارس سلطانه الا بقدر والا فقد السلطان الشرعى سلطانه ، واصاب السهم راميه . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى . فالمال اوقاف محبوسة على مصارف الأديرة ، والوقف نظام شرعى للاموال وهو فى حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها ورصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم . ولا يجدى عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث فى تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لأساس شرعى من سلطة الدولة . وهو أمر ان ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه الا العمل الثورى ، وأن ثار فى نطاق الكنيسة فلا يجدى معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية بأى من معانيها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة ، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا سيما فى أمر له مساس بالدين .

تمخضت مقاومة قرار كاريوس فى الوجود التنظيمى للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفى السيطرة المادية على الاموال . فبقى السلطان حيث هو داخل القلعه وبقى المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المغلقة . ونلحظ ذلك واضحا فى سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدوى والمقالات أنهار فى الصحف والبرقيات تترى ، والصياح يعلو ويصخب يطالب بالاصلاح ، لايزال رغم الرياسة والشرعيه والجماهير « يطالب » بالاصلاح . والمطارنة والاساقفة فى قلعتهم الشامخة ينشطون « منفذين » لا مطالبين ، ويعقدون اجتماعاتهم بغير رياسة البطريرك . الأصلاحيون يقولون فى مواجهة المطارنة « نحن الشعب » (١٥٥) ، والمطارنة يقولون فى مواجهة البطريرك « نحن السلطة » . وانقلبت المواقف ، صار الأصلاحيون الديمقراطيون « يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويحبذون سلطانه على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنه المحافظون « يمارسون » ديمقراطية التنظيم الكنسى قائلين ان البطريرك ليس الا مطرانا ، هو كبيرهم ليس الا . والمجلس الملى يطالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رياسة البطريرك ودعوته ، والمجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس «شرعية القرار الجماعى» (١٥٦) .

يحكى « الجريدة النفيسة .. » ان الانقسام وقع واشتد بين الطرفين ، وطلب الاباء المطارنه عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزوما لذلك ، « واصبحت والحالة هذه قيادة بطريركية الاقباط فى أيدى المجلس الملى .. » . فلما رأى المطارنه ورؤساء الاديره أن مساعيهم لدى البطريرك اصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برياسة الانبا بطرس مطران سوهاج واخميم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الملى لسلطة الكنيسة والمجمع ، وفشلت مساعى التوفيق بين الفئتين (١٥٧) . على ان المشكلة الجديدة لم تكن فى خلاف المجمع

مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم . ولـكن تركزت المشـكلة فى أن ابطـريرك الذى يراس الهيئة الدينيه ، جنحت منه هيئتـه بعيدا ووجد نفسه على راس هيئه لا يعترف رجالها بما صـنع ويقاومونه ، ووجد مؤيديه فى الخارج تغلق الابواب بينه وبينهم ، فصار وحيدا لاتؤنس وحشته اصداء التايد تسـمعها اذناه ولا تلمسها يداه . حاول مكـاريوس بنواياه الحسنة أن يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيدا ، واشتد المجلس الملى فى موقفه وعلى رأسه المنياوى بما عرف عنه من حدة وعصبية ، واشتد المجمعيون فى اقامة العقبات (١٥٨) . ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن العبء الثقيل ، فاعتكف اولا فى حلوان ثم هجر مقر البطريركية الى دير الانبا بولا فى الصحراء الشرقيه فى ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركا وراءه الامر كله بالمحافظين والاصـلاحيين . وحاول بعض المطارنه اقناعه بالعـودة فلم يقتنع ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج (وكان عضوا بالمجلس الملى وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء ، وفى ذات الوقت كان مكاريوس ابن خالة والدته) أن ذهب اليه فى الدير يحاول ارجاعه فوعد البطريرك ولكنه لم يعد . ثم اقيلت وزارة الوفد فى ٨ أكتوبر ، واسترد الملك ماكانت انتقصته الوزارة المقاله من سلطاته ، وجاء بالسعديين والاحرار فى الوزارة تحت رياسة احمد ماهر ، وغاد الموقف السياسى الى ما تثقل به كفه المحـافظين . ورجا احمد ماهر البطريرك أن يعود الى مقره ، وعزز المجلس الملى الرجـاء ، فعـاد مكاريوس تستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مكاريوس عاد هذه المره الى كرسيه بلا اصلاح ، كما عاد الشـيخ المراغى الى مشيخة الازهر فى ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاريوس هذه المرة فى الوضـع الطبيعى للبطريرك بين مطارنته واسـاقفته . وسـاءت العلاقات بينه وبين المجلس الملى ، فعقد المجمع المقدس فى ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قـرار ٢٢ فبراير ، وليؤلف لجنه جديدة للاشراف على الأوقـاف القبطيه والاديره ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنه الذى أصـدره سـلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الملى بسلطات البطريرك . واشتد الخلاف فطلب الى البنوك الا تصرف اموال الكنيسة ولا اموال المجلس الملى الا بتوقيعه شخصيا (١٥٩) .

«وما لبث هذا المصلح ان انضم الى رهطه وقام الخلاف من جديد . ومازلت اعتقد ان شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجـال المجمع المقدس فنشب النزاع من جديد . ان ادارة المال هى سبب البلاء » (١٦٠) . واذا كان مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فان مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها ايضا ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بأحد عشر شهرا فى ٣١ اغسطس ١٩٤٥ ، فى الشهر الذى توفى فيه الشيخ المراغى .

* * *

يكاد يصح القول مجازا ان مكاريوس اسلم الكنيسة الى يوساب . وكما انتصر الاصلاحيون بمكاريوس فى انتخاباته هزموا به فى انتخابات سـلفه .

جرت عملية الانتخابات التالية فى عهد حكومة النقراشى، كان اثناسيوس مطران بنى سويف هو القائمقام ، وكان قطبا العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران جرجا والقمص داود المقارى ، واصدر يوساب الى الدكتور المنياوى وكيل المجلس الملى تعهدا مكتوبا بتسليم اوقاف الاديره الى المجلس الملى طبقا لقانون ١٩٢٧ ، كما تعهد لابراهيم لوقا أن يستغنى عن خدمات خادم له عرف بالفساد هو ملك جرجس (١٦١) ، الذى لازمه نحو خمس وعشرين سنة . وانتخب الانبا يوساب الثانى وصدر الامر الملكى بتعيينه فى ١٤ مايو ١٩٤٦ فى عهد وزارة اسماعيل صدقى الثانية . وجرى النزاع على حاله بين البطريرك والمجلس الملى الذى تولى وكالته دهرا الدكتور المنياوى . وتداول وكالة البطريركية سيداروس غالى والقمص وابراهيم لوقا ، ولكن لا احد من هؤلاء او غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها أحيانا حبيب المصرى فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك ، (١٦٢) وذهبت التوصيات مع ماذهب من قبل .

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء . قد يرتد فى المواجهات الحاسمة ، ولكن هذه المواجهات عينها تترك آثارها فى المدى الطويل كفعل عوامل النحات فى الطبيعة ، تمهد وتصقل وتتغلغل . حتى محاولة مكاريوس التى فشلت لم تذهب دون اثر ، ويبقى لها فى التاريخ الممتد رغم كل شىء فضل من سبق وريادة ، انها محاولة للاصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة كما هى فى الظاهر ، ولكن اجيالا ولدت ، وأجيال أتت ، وبدات التيارات تتضارب ، بقى القدامى على حالهم ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال التطور الاجتماعى الذى عرفته مصر فى التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال الصراع المتطاول المدى داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابى للبطريركية ثلاث مرات فى عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها فى ضعفى هذه المدة من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية فى تاريخ كل من المؤسسة والجماهير ، لا كما اوحت حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من اصلاب رجال « العهد القديم » ، بعمر يحسب بالثلاثة أرقام . وكانت انتخابات المجلس الملى دوريه كل خمس سنوات ، وللحركة الانتخابيه اثرها البعيد فى وعى الجماهير وتثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة الشعبيه الواسعه ، بكتاباتها واجتماعاتها وصحافتها . وشعب جيل مدارس الاحد الذى مزج بين الحياة الكنيسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر الفجوة بين المجالين . لذلك شاهد عهد يوساب غلوا فى المحافظة والرجعية من جهته وغلوا فى الفساد من بعض المحيطين به . ولكنه شاهد الجديد من مطارنة يطلبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك أعنف ماووجه به رئيس للكنيسة فى العصر الحديث . واذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى المأساة لهذا المصلح الورع ، لانه وجد فى غير محطه وسبق مؤسسته ؟ فأن نهاية يوساب اشد مأساة لهذا المحافظ القح ، لانه وجد فى غير عصره وتخلف

عن زمانه . واذا كان مكاريوس يمثل فشل الاصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوساب ظهر الاصلاح في داخل المؤسسة في وضعه الطبيعي الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الادنى . وقد ادرك رجال المؤسسة الدينية انفسهم أن السلطان الفردي للرئاسة لا يحمي رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يتهددهم .

جاء الانبا يوساب من جرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك – حسبما يحكي الانبا توماس مطران الغربية وسكرتير المجمع المقدس – ان تملك كل شيء وصار بطريركيا غير متوج وفرض الاتاوات على الكنائس والاديره وتدخل فى تعيين الاساقفة والمطارنه ، وبلغت ثروته بعد اربعة اعوام نحو ربع مليون جنيه (١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتذمرين منه . ويكفي القول عما بلغته الاوضاع أيام يوساب ، ان النيابة العامة حققت فى ١٩٥٠ في حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبي المجلس الملي فى ١٠ فبراير واعتدوا على أعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور المنياوى الى الاستقالة من وكالة المجلس الملى فى ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع مع البطريرك سياسة اللاينة قائلا انها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد ايضا ، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك فى ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق أولا ثم عاد ورفض ممتنعا عن توقيع محضر الجلسة ، مظهرا بذلك ان الاصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس ، وان الابروشيات كانت تقسم وتتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين فى عهده ١٧ مطرانا واسقفا رغم ان عدد الابروشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم اداء ٣٠٠٠ جنيه (١٦٤) .

جأر الجميع بالشكوى من هذا الذى يحدث ، ويكفي دلالة على حدة المقاومة ، ان البطريرك تعرض فى ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب واخفوه فى دير البنات ، ثم اكتشف الأمر واعيد الى البطريركية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك بأكثر من عام تسلل شاب الى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيسا بمعاونته (١٦٥) .. وقد قام المطارنة انفسهم يطالبون بتشكيل لجنة تعاون البطريرك فى مهامه ، واجتمعوا فى ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برياسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع ، واصدروا – بغير رياسته – قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للاشراف على الكنيسة ، والتنازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لكانة البطريرك السامية ، وابعاد حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وأبلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بذل جندى عبد الملك

وزير التموين وقتها مجهودا للتقريب بين الجانبين ، واراد البطريرك ان يتفادى الأزمة فوافق على العفو عن خاطفيه ، وأصدر قرارا بتعيين احد انصاره الانبا لوكاس مطران منفلوط معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الاديرة ، ولكن المطارنة اعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم ، واصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الاكليروس والرهبنة وتنظيم ريع الاوقاف (١٦٦) . وهكذا اصبحت مسألة الاوقاف من بين مطالب الاكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوكاس وانه لا توجد قوة فى العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض واصر على وجوب عودة المطارنة الى ابروشياتهم ، وامر بغلق ابواب البطريركية من دونهم واستعان بقوة من البوليس على منعهم . واصر المطارنة على عقد المجمع وأعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبذل جندى عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين ، وعقد اجتماعا مع بعض اعضاء المجلس الملى العام الحاليين والسابقين (منهم المنياوى ونجيب اسكندر ومريت غالى وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح وراغب اسكندر وحلمى بطرس وعزيز مشرقى) ، فشكلوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك والمطارنة على اساس اختيار مطرانين آخرين مع الانبا لوكاس لمعاونة البطريرك ، وهما اثناسيوس مطران بنى سويف وكيرلس مطران قنا (١٦٧) . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة : وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس «اكليروس القاهرة» كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الارشادات .

فى هذه المرحلة كانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ واطيح بالنظام الملكى كله والغى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى اثره فيما بعد . على انه يمكن بشكل سريع القول هنا أن تلك الاجراءات التى اتخذتها الثورة فى السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكى واسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكى وهى الديمقراطية الليبرالية . والمهم فى نطاق أوضاع الكنيسة ، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال الثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسى العام وقتها . والكنيسة تمثل الطرف « الاوتقراطى » المحافظ فى هذا الصراع ، والمجلس الملى يمثل الطرف « الديمقراطى » الاصلاحى ، ثم انقلبت الأوضاع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يولية ، التى تبنت نمطا من الاصلاح يتم بغير الأسلوب الديمقراطى ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية . واذا كان الوضع الطائفى مما تراخت معه أسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسى العام على اوضاع الكنيسة ، فقد كان

لابد أن ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدريج ، وخاصة من خلال ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ يولية في وسائل الدولة ازاء الكنيسة ، وهو يتحصل في نزعة مساندة مطالب الاصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة ايضا الغيت المحاكم الشرعية والاختصاص القضائي للمجالس الملية توحيدا للقضاء وذا في ١٩٥٥ . وبهذا فقد المجلس الملي القبطي وظيفته القضائية ولم يبق له الا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للاشراف على كلا الجانبين المالي والاداري من شئون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس الملي القائم بوكالة كامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافا عنيفا . وحدد لاجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يونية ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس الملي ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الاصلاحيين البارزين ، وانتخب المجلس المعين وكيلا له اسكندر حنا دميان (كان وكيلا لمحكمة الاستئناف) وسكرتيرا عاما راغب اسكندر (١٦٨) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستصرخه فيه الرأي انعام القبطي بالتدخل ، وتشير أصابع الاتهام لوكيل البطريركية الجديد بما اثرى ، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك ، ووجوب انقاذ المجلس الملي لأموال الاقباط. والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث ان عزل البطريرك أسقف بوش الانبا غبريال عن نظارة أوقاف دير الانبا انطونيوس ، وعين بدله في النظارة الانبا يؤانس مطران الخرطوم ، وقيل ان سبب المشكلة ان الاسقف المعزول أعلن استعداده تسليم أموال الدير للمجلس الملي ، وان ملك جرجس طامع في ايراد هذه الاوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب والضجيج ، وهاجم الاسقف غبريال البطريرك ، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجمع المقدس . وبلغ الأمر جميعه الى درجة من التذمر دفعت جندى عبد الملك وزير التموين الى ان يخرج عما توجبه عليه وظيفته كوزير وعن دوره كوسيط بين الطرفين ، الى مهاجمة الفساد والمفسدين (١٦٩) ، فعقد المجلس الملي اجتماعا في ١٨ اغسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبريال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى أمامه كثيرين ماريبوا العمل مع البطريرك للادلاء بمعلوماتهم ، كان منهم القمص جرجس ابراهيم وحنانا سكرتير صحفي البطريرك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فاثارت صخبا بالغا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا اقناعه بالعدول عن مسلكه ، فلما اثار الاعضاء في الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس ، غضب البطريرك ونفر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس اليه دعوة المجمع المقدس فرفض ، فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه (١٧٠).

وفى ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجمع الى اجتماع له بعد ثلاثة ايام ، فأصدر البطريرك بيانا عارض فيه الاجتماع ، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الملى بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه فى ٢٩ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاريوس .. ولكن المطارنة عقدوا مجمعهم فى ٥ سبتمبر ، واصدروا قرارا باعفاء الأنبا يوساب الثانى من منصبه ، وابعاده عن مقر الكرازة المرقسية فى القاهرة والاسكندرية : وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريرك ، وذكر المجمع فى قراره أن اسباب الاعفاء تتعلق بتبديد اموال الاديرة والكنائس واتخاذ البطريرك الاشرار مستشارين ، والتحكم فى المطارنة والاساقفة وانشائه مجلس اكليروس القاهرة ليعارض المجمع ، وتهاون البطريرك فى دعوة روما وموسكو للاقباط لاعتناق الكثلكة والشيوعية ، وحرم كثير من المطارنة بغير وجه حق . وقد وافق المجلس الملى على قرار المجمع فور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئتين الى وزير الداخلية لابلاغه بالأمر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراخت استجابة الحكومة أسبوعا استحثها المجمع وذكرها بأن قراره نهائى واجب النفاذ ، واجتمع ثانية فى ١٦ سبتمبر وقرر – حثا للحكومة واظهارا للامر الواقع – تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلاة والصوم الجماعى ليعلم الشعب « أنه ليس لأية سلطة الحق فى أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيسا قضى المجمع بتنحيته فورا واعفائه من مركزه » وليعلم الجميع أن يوساب صار لا وجود له كبطريرك ، ويعتبر اى قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنيسة صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الانبا يوساب عن مزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجمع والمجلس أن يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوساب مقر البطريركية فى ٢٤ سبتمبر قاصدا الدير المحرق ، حيث رؤى أن يقضى هناك ما تبقى له من حياة (١٧١) . وتالف مجلس بطريركى من ثلاثة مطارنة حل محله .

لم ينته أمر يوساب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا أتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان أن يرضى بالخلع او يهدأ بالا بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتظل العودة شغله الشاغل . وحتى لو هدأ تظل الخشية منه حتى يقضى ، وتظل ذكرى خلعه كشبح القتيل ابغض ما ينغص على خليفته ، لا ندما على ما تم ولكن خوفا من المصير ذاته . ورحم الله من نصح ملكا بقوله : اذا جلس أحدهم فى مجلس الملك ساعة فلا تأمنه أبدا . وكانت جلسة يوساب فى الرياسة عشر سنين . ويفهم من حديث أدلى به جندى عبد الملك فى ديسمبر ١٩٥٥ أن هناك مؤامرة لاعادة البطريرك . ويفهم من مقالات نشرتها الصحف ان حاشية يوساب تجند له الانصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد (١٧٢) . وقد اصدر المجلس الملى بيانا فى ٢ ابريل ١٩٥٦ هاجم فيه عهد يوساب ، ثم عرج الى ماتشيعه حاشية البطريرك من الفرقة بين الاقباط وماتختلقه من أباطيل ،

وان بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل انه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة ، اذ وجد المجلس ان الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة . فاعد مشروعا لانشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه أعراضا كبيرا من المطارنة ، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركى مستنكرين سعى المجلس الملى ، فاحتج المجلس البطريركى على المشروع ووصمه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة . ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجانا من اعضائه لتاليف مجالس كنائس القاهرة ، وأوصى المجالس الملية الفرعية تنفيذ المشروع فى الأقاليم ؛ فاستثيرت الصراعات القديمة ، وبعد أن لم يكن يؤيد يوساب عند خلعه اكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة ، بدا عدد من المطارنة يميل ثانية الى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوىء للمجلس الملى ، واجتمع بعض هؤلاء فى ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب (١٧٣) . واذا كان أمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى ، فان هذا الصدع بين الجانبين كان كفيلا بانعاش امل البطريرك فى العودة . يضاف الى ذلك ان كان للبطريرك — كما سبقت الاشارة — علاقات وثيقة بالاحباش وخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركا . وزادت هذه العلاقات وثوقا بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الاحباش حق رسامة أساقفة اثيوبيين لأول مرة ، وكانت للحبشة اطماع فى السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية ، وليس خيرا من يوساب يحقق لهم هذا المطمع (١٧٤) . فكان طبيعيا أن يؤيد هؤلاء يوساب وأن يغضبوا لوقفه ويطالبوا بعودته ، سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الاحباش كعنصر من العناصر المؤثرة فى أوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك فى المجمع المقدس، وينشىء ذلك سابقة هامة لوجودهم الفعال فى هذا الأمر . فارسل الامبراطور الحبشة رسالة الى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت اليه بالدير المحرق، يطلب فيها التصريح لمطران أثيوبيا برسامة أحد الرهبان أسقفا هناك (١٧٥).

سعى يوساب لتجميع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونية ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع المقدس ان ينعقد فى ملجئه بالدير المحرق متجاهلا قرار وقفه . وحدد للاجتماع يوم ٧ يونية ثم اجل الى ٢٠ يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الاحباش . وأعلن عن قبول الدعوة انصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الاديرة ، فضلا عن سبعة مطارنة واساقفة حضروا من الحبشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذى اعلنه المجلسين البطريركى والملى عن بطلان دعوة يوساب . وقيل ان حضر الاجتماع ثلاثون عضوا قرروا عودة البطريرك . ثم ابلغت الحكومة بالقرار وبعزم البطريرك أن يعود الى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة — وكانت الاحكام العرفية الغيت مع بدء العمل بدستور ١٩٥٦ — أن تتركه حرا يقيم حيثما شاء ، واستقل القطار من

ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونيـة منتويا التـوجه الى مقر البطريركية . ولكن المجلس الملي نجح في اقناع الحكومة بأن رجوع البطريرك يخالف القرار الرسـمي الصـادر بوقفه ومن شأنه الاخلال بالأمن ، فأغلقت ابواب المقر البطريركي واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطريرك اليـه . فقصد يوساب المستشفى القبطي حيث نزل هناك (١٧٦) .

تصدى المجلسان البطريركي والملي لافشـال تلك المحاولة . واعلن المجلس البطريركي بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات ، واعلن عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملي . ولكن العقدة كلها تركزت في موقف مطارنة الحبشـة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ، واحتجوا لذلك بأن أعمال كنيستهم معطلة ، بسبب عدم امكان رسامة أربعة مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطريرك نفسـه . واصدروا بيانا طالبوا فيه بأن يكون لكنيستهم حق المشاركة في انتخـاب البطريرك وحضـور المجمع المقدس ، وان ابعاد البطريرك يخالف القوانين الكنسـية ، وأن كنيسة أثيوبيا ترفض هـذا الابعاد وتعترف بيوسـاب بطريركا . وكانت هـذه النقطة هي ما ركز عليه انصار يوساب ، وارتبك أمامها خصومه خشية أن يظهروا بمظهر المتسببين في انفصال الكنيستين . وبلغ الخلاف حدا ان انقسم المجلس الملي ، فاستقال منه الدكتور المنياوي ، ثم اقترح بعض الأعضاء حلا وسطا أن يسمح ليوساب بالاقامة في مقر البطريركية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية أعضاء المجلس هـذا الحل ، قدم هؤلاء اسـتقالتهم أيضـا احتجاجا على رفض اقتراحهم (١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقي التيار الذي يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ، وبقي البطريرك في المستشفى القبطي شهرا وراء شهر . وبدأ أنصار العـودة يدركون عدم جدوى مساعيهم ، وبدأ المطارنة والاساقفة المؤيدون ليوسـاب يعودون الى مقار عملهم ، واعلن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية ـ الذي رأس اجتماع المجمع عندما قرر ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعـودته ـ يأسـه من عودة البطريرك (١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطريرك ، فنقل الى مقر البطريركيـة محمـولا حيث مكث يومين توفي بعـدهما في ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ (١٧٩) .

* * *

واتهى يوساب كمـا ينتهي رجال نهـايات العهـود ، وخواتيم المراحل التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤقتا قائمقاما على الكنيسة الانبا اثناسـيوس مطران بني سويف ، وكـان هذا المطران آخر من رسـم كيرلس الخامس من المطارنة (١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل المنحدر من القرن التاسع عشر . في هذه الفترة كان المجلس الملي قد اعيد تشـكيله

بالانتخاب في صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله ايضا اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر . وحدثت في الفترة عينها تغييرات عـامه كثيفه بدات آثارها تنضح على الصراع التقليدى بين الكنيسة والمجلس الملى . فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد الغي الوظيفة القضـائية للمجالس المليه ، كما الغيت به المحاكم الشرعيه . وصار الاختصـاص الاساسى للمجلس الملى يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطية ، فضلا عن دوره فى انتخابات البطريرك . وبالنسبه للاوقاف : فان قانون الاصلاح الزراعي وقانون حل الاوقاف الاهلية الصادرين في سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرا في اوقاف الكنيسة . لانها اوقاف خيريه بقيت كما هي . ولكن صـدر في يوليه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخيريه كلها بسندات على الحكومة ، فخضع له كافة الاوقاف الخيريه سواء كانت على جهات بر اسلاميه أو جهـات بر مسيحية . ومن ثم وجد لمسالة الاوقاف طريق آخر للحل في نطاق السياسة الاجتماعية الجديدة التى سارت عليها حكومة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وقد شكا الاقباط من الاستيلاء على اوقاف الكنائس والاديره ، الامر الذى حدا بالحكومة ان تستثنى تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن فى نطاق مائتى فـدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والاديره الموقوف عليها . ومن الجلى ان اختصاص المجلس الملى الذى تقلص بالغاء وظيفته القضائية فى ١٩٥٥ ، قد تقلص أيضا بتقلص أراضي الاوقـاف ، ثم انشـئت هيئة عامه قبطية للاشراف على تلك الاوقاف . وبقى للمجلس دور المساهمه فى انتخابات البطريرك . فثار النزاع في الاساس ـ بعد عهد يوساب ـ حول ديمقراطية انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركية .

كان مايمكن أن يسمى بجيل مدارس الاحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب الرئاسة في الكنيسة ، وصار من رجـال الدين مهنيون اتموا تعليمهم العلماني بالجـامعة والمعـاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفـة ، ثم انضموا الى سلك الرهبنة ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لاوضـاع العصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشـيح للبطريركية الراهب انطونيوس السرياني والقمص متى المسـكين ، والقمص مكارى السريانى . وطـرحت أسـماء أخرى مثل القسيس شنودة وميـنا ومتياس واسـتفانوس وموسى وكيرمس وديموتسـيس من ديـر السريان ، والقمص فرنسـيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس . على أن المجمع المقدس رأى أن يقيد الترشيح للبطريركية بالا يقـل سن المرشح عن ٤٠ سنه ولا مدة رهبنته عن ١٥ سنة ، وكان مؤدى هذا الشرط ابعاد هذا الجيل عن الترشيح . واستند المجمع في موقفه هذا الى قرار سبق ان اصدره في ٩ ديسمبر ١٩٥٣ . ولكن المجلس الملى عارض شرطي السن معتمدا على ان القوانين الكنيسية لاتحتمهما ، اذ كان اثناسيوس الرسولى بطريركا وهو في الثلاثين من عمره ، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانية وثلاثين سنة ، واذ

يغلق هذا الشرط سبيل الترشيح أمام خريجي الجامعات لحداثة سنهم عن بلوغ هذا الشرط . وقد ألفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثنى عشر من المجلس الملى . وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها . فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح . ووافق رجال المجلس الملى على مضض ولمدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له ، ولذلك نأى بمنصب البطريرك عن « التطاحن الانتخابي العنيف » . وقد ارسل المجلس الملى الى رئيس الجمهورية مذكره اعترض فيها على وقف اجراء الانتخابات ، وذكر ان الامر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر فى ١٩٤٢ لايزال ساريا وهو يوجب اتمامها ، وان ليس من مشكلة تستوجب التاجيل لان الخلاف قائم حول مسألة عامة (١٨١) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهبنته بقى فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهورى فى ٣ نوفمبر ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات البطريرك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين فى تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الاربعين من العمر وخمسة عشر عاما من الرهبنه . واجازت للمطارنة والاساقفه حق الترشيح (وهو الامر الذى ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الا نسبه محدودة) ، وحددت آخر موعد للترشيح فى ٢٥ يناير ١٩٥٨ (١٨٢) . فاعد المجلس الملى مذكرة لرئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحه ، وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من صياغتها والقواعد التى تضمنتها ، وان لائحة ١٩٤٢ كانت ادق فى كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا للقواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجرالزاوية فيها تقرير حق الشعب فى اختيار البطريرك . وذكرت أن جماعة الناخبين وفقا للائحه ١٩٤٢ تبلغالان نحو ٧٠٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبين وفقااللائحة الجديدة لاتزيد على ٣٠٠ ناخب . وان اشتراط سن ما فى المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت أن اللائحة الجديدة يعتورها النقص من ناحية تمشيها مع المبادىء الديمقراطية ؛ فهى تجعل للجنة الترشيح سلطات واسعة فى تحديد اسماء المرشحين ، وهى تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم فى عدد محدود ، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل فى ابروشيته . وان لجنة اختيار قائمقام البطريرك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملى الحاليين منها . وتتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام واثنين من رجال الدين فقط ، كما اوجبت اللائحه اجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة مرشحين الحائزين على اكثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملى باعتباره اجراء غير ديمقراطى ، لاحتمال أن ينجح فى القرعة صاحب أقل الاصوات .. ورؤى فى هذه اللائحة انحياز الاتجاه غير الديمقراطى من رجال

الدين ضد اتجاه الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣) . ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئا فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤) . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقا لها المرشحون الجدد . واذا كان المجلس الملى كهيئة منتخبة قام دائما على اساس التمثيل النيابى الديمقراطى ، واذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية توحيدا للقضاء فى طريق التطور العلمانى لمؤسسات الدولة ، وتقلص اختصاصه المالى بتحديد ملكية الاوقاف الخيرية ، فقد استعمل وظيفته الاخيره فى الاسهام فى انتخابات البطريرك ، استعملها مدافعا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو انه يريد ان يسلمه الشعلة ، اذ تربى فى مناخ الجدل بين الاصالة والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتهما الجامعة .

لقد انحصر التنافس الانتخابى فى القمامصه مينا المتوحد وتيموداتاس عبد النور المحرقى ودميان بولس المحرقى وانجيليوس جيد المحرقى وميناء الأنطوانى ، واجريت الانتخابات فى ١٧مارس ١٩٥٩ فحصل على أكثر الاصوات دميان ثم انجيليوس ثم مينا المتوحد واخرجت القرعة الاخير من هؤلاء نصب باسم الانبا كيرلس السادس (١٨٥) .

المراجع

(١) الدكتور وليم سليمان ، مجلة الطليعة · أغسطس ١٩٧١ ·

(٢) مقال « سعد زغلول وفكره السياسي » طارق البشري · مجلة الطليعة مارس ١٩٦٩ ·

(٣) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧

(٤) حوليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧ ، ص٤٣٨ ــ ٤٣٩ ·

(٥) صحيفة الاهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ ·

(٦) صحيفة الأخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥ ·

(٧) صحيفة الأخبار ١٩ ابريل ١٩٥٩ ·

(٨) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ · مقال جندى عبد الملك « في الشئون القبطية » صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ ·

(٩) الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة ، الانبا ايسيذورس (طبعة ١٩٦٤) الجزء الثاني ٥١٤ ــ ٥١٥ ·

(١٠) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ ، مقال جندى عبد الملك صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ · الأقباط في القرن العشرين · رمزى تادرس (طبعة ١٩١١) الجزء الثاني ص ٧٦ ــ ٨١ ·

(١١) نقلا عن تقرير لجنة الحقانية ، مجلس النواب ٢٥ يولية ١٩٢٧ ·

(١٢) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر · رمزى تادرس · المرجع السابق ص ٨١ ·

(١٣) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر ·

(١٤) عثرة الكنيسة القبطية في القرن العشرين · جرجس فيلوثاوس عوض (طبعة ١٩٣٠) ، الجزء الأول ص ٢٨ ــ ٣٠ ·

(١٥) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٥ ، ٣٠ ·

(١٦) رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨٤ · الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٤ ــ ٥١٥ ·

(١٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأنبا لوكاس يمكن الرجوع الى كتاب « صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » زكي فهمي (طبعة ١٩٢٦) ص ٤٢٤ ·

(١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ · مضبطه مجلس النواب جلستى ٢٥ ، ٢٦ يونية ١٩٢٧ · صحيفة مصر ٥ يولية ١٩٢٧ ·

(١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ يونية ١٩٢٧ ·

(٢٠) صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(٢١) صحيفة مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٣٠ مارس ، ١٧ ابريل ١٩٢٨ ·

(٢٢) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ ·

(٢٣) صحيفتي السياسة ومصر أول وثاني يولية ١٩٢٧ ·

(٢٤) على سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصحيفة ذاتها ٢٧ يولية ١٩٢٧ ·

(٢٥) ذكرت صحيفة مصر في ٢ يولية ١٩٢٧ ، ان الانبا مرقص أسقف دير أنبا أنطونيوس سادم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والقمص مرقص رئيس دير الأنبا بولا ساهم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو مقار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص باسيليوس رئيس دير أنبا بشوى ١٠٠ جنيه ، والقمص صرابمون رئيس دير البراموس ١٠٠ جنيه ·

(٢٦) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧

(٢٧) صحيفتى السياسة ومصر ١٢ يولية ١٩٢٧ ·

(٢٨) صحيفة المقطم ٢٤ يولية ١٩٢٧ ، صحيفة مصر ٢٥ يولية ١٩٢٧ ·

(٢٩) صحيفة مصر ٢٧ يولية ١٩٢٧ والاعداد التالية ·

(٣٠) صحيفة المقطم ١٧ مايو ١٩٢٨ ·

(٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ ·

(٣٢) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢٣١ ــ ٢٣٢ · صحيفة مصر ٢٦ اغسطس ١٩٥٥ ، مقال جندى عبد الملك سالف الذكر ، وجدير بالذكر ان الأستاذ جندى عبد الملك كان عضوا بالمجلس الملى عدة مرات ومستشارا بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيرا للتموين فى ١٩٥٤ ·

(٣٣) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢١٣ نقلا عن تلغرافات صحيفة الأهرام فى ٢٢ فبراير ١٩٢٩ ·

(٣٤) حوليات احمد شفيق ، المرجع السابق ، الحولية الرابعة ص ٤٤٠ ــ ٤٤١ ·

(٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ ·

(٣٦) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ · صفوة العصر ، المرجع السابق ص٥٥٢ · عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ نقلا عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر ·

(٣٧) صفوة العصر ، المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ · صحيفة الأهرام ٩ اغسطس ١٩٢٧ · صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ ·

(٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ اغسطس ١٩٢٦ ·

(٣٩) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ · صحيفة مصر أول سبتمبر ١٩٢٧ · مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوريال جرجس لوزير الداخلية ، جلسة ١٨ اغسطس ١٩٢٦ ·

(٤٠) صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ نقلا عن الوستمنستر جازيت الانجليزيه ٠

(٤٢) صحيفة مصر ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ ٠ صحيفة الأهرام ١٠ ، ١١ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٣) صحيفة الأهرام ١١ أغسطس ١٩٢٧ ٠ صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٤) صحيفة مصر ١٠ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٦) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٧) صحيفتى مصر والأهرام خلال شهر أغسطس ١٩٢٧ ، وخاصة ٩ ، ١١ ، ١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٢٧ ٠ وعن الاشارة لما حدث فى كنيسة بور سعيد يراجع صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حبيب ٠

(٤٩) أرسل راغب اسكندر يؤيد الانبا يؤانس ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ، وعن قليني فهمي ولويس فانوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ أغسطس ١٩٢٧ ٠

(٥٠) صحيفة مصر ٥ ، ٧ سبتمبر ١٩٢٧ ٠

(٥١) صحيفة مصر ١٠ ، ١٣ ، ١٤ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ ٠

(٥٢) صحيفة مصر ١٧ اكتوبر ١٩٢٧ ٠

(٥٣) صحيفة مصر ١٨ اكتوبر ١٩٢٧ ٠

(٥٤) صحيفة مصر ١٧ سبتمبر ، أول اكتوبر ١٩٢٧ ٠

(٥٥) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ اكتوبر ١٩٢٧ ٠ وكتب جرجس فيلوثاوس عوض فى الصحيفة ذاتها بعدد ٢٨ اكتوبر ١٩٢٧ مقالا بعنوان « انتخبوا بطريركا راسا » لانائبا أو ناظرا أو وكيلا أو قائمقام بطريركى » ٠ وثمة مقالات عديدة تتحدث عن هذا الطلب ٠

(٥٦) صحيفة مصر ٥ نوفمبر ١٩٢٧ ٠ وأيضا خطاب موجه من فوزى المطيعى عضو اللجنة الى ابراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطريرك نشر فى صحيفة مصر ١١ نوفمبر ١٩٢٧ ٠

(٥٧) صحيفة مصر ١٥ نوفمبر ١٩٢٧ ٠

(٥٨) صحيفة مصر ٢٢ نوفمبر ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٧ ٠

(٥٩) صحيفة مصر ١٩ نوفمبر ، ٥ ديسمبر ١٩٢٧ ٠

(٦٠) صحيفة مصر ٨ ، ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، مقالات تظهر السخط وتحرض الحكومة على الأنبا يؤانس ٠ صحيفة المقطم ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ ٠

(٦١) صحيفة مصر ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ ٠

(٦٢) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ١١٠ – ١١١ ٠ ورد بها نص قرار تعيين الانبا يؤانس ٠ صحيفة مصر ١٩ ديسمبر ١٩٢٧ ٠

(٦٣) صحيفة مصر ١٩ يولية ١٩٢٨ ٠

(٦٤) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٥) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١٠١ . تراجع أيضا صحيفة مصر اعداد متفرقة من اغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفة مصر ١٧ ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .

(٦٧) نص الخطاب الذى ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصري (حين كان وكيلا للمجلس الملى العام) فى دار نادى الشباب الجامعى للاصلاح القبطى بشبرا ، بخصوص انتخاب البطريرك فى ٩ اغسطس ١٩٤٢ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ ، ص ٦ .

(٦٨) وردت الرسالة فى صحيفتى الأهرام ومصر فى ٣٠ مارس ١٩٢٨ .

(٦٩) شر الرهبان رسالة بعنوان « البرهان السديد فى بطلان قانون الرهبنة الجديد » هاجموا فيها القانون ، ووقع الرسالة ٤٢ راهبا وقمصا ، الأهرام ومصر ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٧ ، ١٩ مارس ، ٥ ، ٦ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة المقطم ٢١ ابريل ١٩٢٨ .

(٧١) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٩ .

(٧٢) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٣٠ .

(٧٣) صحيفة المقطم ١٤ يولية ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحيفة مصر دفاعا عن عدم اشتراط البتولة ، من منتصف ابريل وشهرى مايو ويونية ١٩٢٨ . مقال للمتقيادى بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٠٢٨ . مقال لجرجس فيلوثاوس عوض بصحيفة مصر ٢٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢ ، ٢٣ مايو ، ٦ يونية ١٩٢٨ ، مقالات نشرتها جمعية الحياة فى صحيفة مصر ٢ ، ٣ ، ٦ يولية ١٩٢٨ . مقال دفاعا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوثاوس عوض عن عزم المطارنة استصدار تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .

(٧٤) صحيفة مصر ١٤ يونية ١٩٢٨ .

(٧٥) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ١٩ ، ٢٧ مارس ، ١٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٦) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ٢١ . صحيفة المقطم ١٤ ، ١٥ يولية ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٤ ، ٢١ يولية ١٩٢٨ . نص مشروع المجلس الذى نشرته صحيفة مصر فى ٢٢ ، ٢٣ يولية ١٩٢٨

(٧٧) حبيب المصرى . المرجع السابق ص ١١ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ . صحيفة مصر ١٩ سبتمبر ١٩٢٨ . نص ملاحظات المجلس الملى نشرتها صحيفة مصر فى ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٧٨) صحيفة مصر ١٠ أكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٩) حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(٨٠) صحيفة مصر ٢ ، ٢٦ مايو ، ١٣ يولية ١٩٢٨ .

(٨١) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٢٨ .

(٨٢) صحيفة مصر ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ اغسطس ، أول سبتمبر ١٩٢٨ .

(٨٣) صحيفة مصر ٢٥ اغسطس ، ٤ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٨٤) صحيفة الاهرام ٢٨ ، ٣١ اغسطس ١٩٢٨ ·

(٨٥) صحيفة الأهرام ٢٤ اكتوبر ١٩٢٨ · صحيفة مصر أول نوفمبر ١٩٢٨ ·

(٨٦) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٨ ·

(٨٧) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٦ · ورد بها نص الأمر الملكى المذكور ·

(٨٨) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢١٣ وورد بها نص الأمر الملكى بتعيين الأنبا يؤانس · صحيفة مصر ٣ ، ٧ ، ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ ·

(٨٩) صحيفة مصر ٢ ، ٦ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٦ يولية ١٩٢٨ ·

(٩٠) صحيفة مصر ٢٤ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ ، ١٠ يولية ١٩٢٨ ·

(٩١) مقال لتادرس شنوده المنقبادى فى صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ · ومقال لنائب رئيس جمعية الوعظ القبطية باليوم فى صحيفة مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر فى ١٢ نوفمبر ، ٨ ، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ · والرد على هـذا المقال بصحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ ·

(٩٤) صحيفة مصر أول ديسمبر ١٩٢٨ ·

(٩٥) المنبر الارثوذكسى ص ٤٧ ــ ٥٠ مقال لبشاره بسطورس ·

(٩٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(٩٧) نص منشور انتخابى « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية بيان الى الرأى العام » بمناسبة انتخاب المجلس الملى العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموافقة سنة ١٩٣٩ ميلادية · يطلب مجانا من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية ــ ١ شارع قطه شبرا مصر · ووقع البيان كل من بشاره بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد مترى أيادير المدرس الأول بمدرسة امبوط الثانوية للبنات · جورجى إبراهيم مدير ادارة بوزارة المالية (وكلهم كانوا اعضاء بجمعية اصدقاء الكتاب المقدس وهاجموها بعد أن تركوها) ويذيل البيان بذكر أن قسطنطين موسى اطلع على هذه النبذة ويوافق على وقائعها التى سبق له أن أثارها فى اجتماع الجمعية العمومية لجمعية اصدقاء الكتاب المقدس فى ١٩٣٥ ·

(٩٨) نص منشـور انتخابى فى ١٩٣٩ « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة ·· بيان عام الى الشعب القبطى عامة ، والى ناخبى المجلس الملى خاصة » · وقعه بشاره بسطورس عضو جمعية اصدقاء الكتاب المقدس ·

(٩٩) نص منشور انتخابى فى ١٩٣٩ بعنوان « الاصلاح الذى يدعيه القمص ابراهيم لوقا وجمعية الأصدقاء هو عبث وتمزيق لنظمة الكنيسة القبطية » · وقعه راغب مفتاح فى ١٥ فبراير ١٩٣٩ ·

(١٠٠) مقابلة شخصية فى ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ · وكان للأستاذ راغب مفتاح دور نشيط فى انتخابات البطريركية فى ٢٧ ــ ١٩٢٨ مناصرا لتيار الاصلاح · وعرفت له أدوار نشيطة بعد ذلك فى انتخابات المجالس الملية التالية وفى داخل الكنيسة · وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل صدقى الوزير الوفدى ونقيب المحامين ووكيل مجلس النواب فيما بعد ·

(١٠١) مقابلة شخصية فى ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١٠٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٨ · صحيفة الأهرام ١٦ أكتوبر ١٩٢٨ · صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٨ · صحيفة مصر واستمرار الهجوم على يؤانس ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ نوفمبر ١٩٢٨ ·

(١٠٣) عثرة الكنيسة ·· المرجع السابق ص ١١٥ ، وبالمرجع ذاته نقلا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٣ ·

(١٠٤) حبيب المصرى : المرجع السابق ص ٧ ، ٣٢ ·

(١٠٥) مذكرات في السياسة المصرية ، محمد حسين هيكل « الجزء الأول ص ٢٣٧ ـ ٢٤٣ ·

(١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ ، مضبطة جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ ·

(١٠٧) عثرة الكنيسة ·· المرجع السابق ص ٢١٣ · صحيفة مصر ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ١٦ نوفمبر ١٩٢٨ ·

(١٠٨) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١٠٩) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١١٠) مقابلة شخصية فى ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١١١) نص بيان انتخابى بعنوان « راغب مفتاح يتحدى القمص ابراهيم لوقا » مؤرخ ١٣ فبراير ١٩٣٩ ·

(١١٢) نص بيان انتخابى « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة ·· بيان هام المشار اليه فى الهامش (٩٨) ·

(١١٣) المنبر الارثوذكسى ص ٤٧ ـ ٥٠ مقال بقلم بشارة بسطورس ·

(١١٤) صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ أغسطس ١٩٢٧ ·

(١١٦) عثرة الكنيسة ·· المرجع السابق ص ٢١٣ ·· الخ ·

(١١٧) حديث لمحمود بسيونى بصحيفة الأهرام فى ١٩ يولية ١٩٢٧ ·· حديث ليوسف الجندى بالأهرام فى ٢٩ يولية ١٩٢٧ ·

(١١٨) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١١٩) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ · صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ ·

(١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر ١٩٢٧ ·

(١٢١) صحيفة مصر ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ·

(١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ ·

(١٢٣) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١٢٤) مقابلة شخصية فى ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١٢٥) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ·

(١٢٦) عثرة الكنيسة ·· المرجع السابق ص ٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩٣ ·

(١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٢٩ · صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ ·

(١٢٨) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ، ١٤ يونية ، أول نوفمبر ١٩٣٠ .

(١٢٩) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ .

(١٣٠) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ، ٢٨ يونية ١٩٣٠ .

(١٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٨ يونيه ١٩٣٠ ، ٣١ يناير ١٩٣١ . وكذلك هجوم صحيفة مصر على البطريرك الذى قالت أن أحدا من الأقباط لا يؤيده . يراجع مثلا عدد أول مايو ١٩٣١ .

(١٣٢) صحيفة مصر ٨ أكتوبر ١٩٣١ .

(١٣٣) صحيفة المنارة المرقسية ٦ ديسمبر ١٩٣٠ .

(١٣٤) صحيفة المنارة المصرية ٦ مارس ١٩٣٦ .

(١٣٥) صحيفة المنارة المصرية ٥ يونية ١٩٣٦ .

(١٣٦) صحيفة المنارة المصرية ٢٨ أغسطس ، ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

(١٣٧) مقابلة شخصية فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٣٨) بيان « فى سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية .. » بيان انتخابى مؤرخ ١٦ فبراير ١٩٣٩ .

(١٣٩) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة المنارة المصرية ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

(١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٤٢ .

(١٤١) الخريدة النفسية .. المرجع السابق ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ . صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ ، صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ١٥ نوفمبر ١٩٥٦ .

(١٤٢) صحيفة مصر ١٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .

(١٤٣) نص القرار بصحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٤٤ . ويراجع أيضا الصحيفة ذاتها ٢٠ يناير ١٩٤٤ .

(١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢ .

(١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ سبتمبر ١٩٤٢ ، ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .

(١٤٦) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .

(١٤٧) صحيفة مصر أول ، ٤ يناير ١٩٤٤ ، ١٠ يناير ١٩٤٤ . حبيب المصرى ، المرجع السابق ص ٤١ . صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة الأهرام ٢١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة مصر ٢٢ يناير ١٩٤٤ . صحيفة مصر ١٩ ، ٢٨ يناير وأول فبراير ١٩٤٤ .

(١٤٨) صحيفة مصر ٢١ يولية ١٩٤٢ ، ٣١ يناير ١٩٤٤ .

(١٤٩) يظهر هذا الاتجاه أوضح ما يكون فى خطاب حبيب المصرى . المرجع السابق ، فيراجع الخطاب . أيضا صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٤٢ ، ١١ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .

(١٥٠) حديث للانبا تاوفيلس بصحيفة مصر فى ١٩ يناير ١٩٤٤ . يراجع أيضا الصحيفة ذاتها ، ١١ ، ١٥ يناير ، ٢ ، ٣ فبراير ١٩٤٤ .

(١٥١) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ .

(١٥٢) صحيفة مصر ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٤٤ .

(١٥٣) صحيفة مصر ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ فبراير ١٩٤٤ . مقال جندى عبد الملك السابق الاشارة اليه .

(١٥٤) مقال جندى عبد الملك المشار اليه ٠

(١٥٥) مقال لسريان سعد بصحيفة مصر ٢٣ مايو ١٩٤٤ ٠

(١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ مايو ١٩٤٤ ٠ قرار المجلس الملى صدر بجل ٢٩ مايو ١٩٤٤ ٠ تراجع صحيفة مصر خاصة الأعداد ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٣، ٢٧ ، ٣٠ مايو ، أول يونيه ١٩٤٤ ٠

(١٥٧) الخريدة النفيسة ٠٠ المرجع السابق ص ٥٥٠ ٠

(١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ ٠

(١٥٩) الخريدة النفيسة ٠٠ المرجع السابق ص ٥٥١ ٠

(١٦٠) من حديث مع الأستاذ ابراهيم فرج فى المقابلة ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ ٠

(١٦١) مقال « هل يحقق البطريرك آمال الشعب » بقلم فهمى اسحاق ، صحيفة م ٢٨ يوليه ١٩٥٥ ٠

(١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٤٩ ٠

(١٦٣) صحيفة الجمهورية ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ ٠

(١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ ٠ صحيفة روز اليوسف ٩ يولية ١٩٥٦ ٠

(١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ ٠ صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ٥٥

(١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ سبتمبر ، ٤ أكتوبر ١٩٥٤ ٠

(١٦٧) صحيفة الأهرام ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٥٤ ٠ صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ وص بيان الصلح بين البطريرك والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ يونية ١٩٥٦ ٠

(١٦٨) صحيفة مصر أول ، ٧ ، ٨ يونية ، ٢٦ أغسطس ، ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ ٠

(١٦٩) صحيفة مصر ٨ ، ١٧ يونية ، أول يولية ، ٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ ٠

(١٧٠) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ واعداد تالية ٠ وصحيفة الجمهور ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥

(١٧١) نص وثيقة اعفاء البطريرك الصادرة من المجمع المقدس باعضاء تيموثاوس ، صحي مصر ٢١ يولية ١٩٥٦ ٠ يراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ ٠ صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ ٠

(١٧٢) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ ٠ يراجع أيضا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيدهم ، والأول كان ضد الانبا يوساب ثم عدل ، والثا كان وبقى مؤيدا للبطريرك ، صحيفة الاهرام ٦ يناير ١٩٥٦ ٠ ومقال آخر للكاتب نفسه بصحي مصر فى ٢٨ يناير ١٩٥٦ ٠

(١٧٣) نص بيان المجلس الملى العام فى ٢٠ ابريل ١٩٥٦ ٠ يراجع ايضا صحيفة الأهر ٢١ سبتمبر ١٩٥٥ ٠ صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٥٦ ٠ وصحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ ٠

(١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ يوليه ١٩٥٦ ٠

(١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ ٠

(١٧٦) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ يونية ١٩٥٦ ٠ صحيفة الأخبار ٢٥ يونية ١٩٥٦

(١٧٧) استقالة الدكتور المنيساوي ورد وكيل المجلس الملي عليها ، صحيفة مصر ٢٩ ، ٣٠ يونية ، ٢ يولية ١٩٥٦ ، صحيفة الشعب ٣٠ يونية ١٩٥٦ · ويراجع أيضا صحف الاهرام والأخبار ومصر ٣ يولية ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧ ، ٢٨ يونية ١٩٥٦ ·

(١٧٨) عن موقف الانبا تيموتاوس يراجع صحيفة الشعب ٣٠ يونيه ، صحيفة الأهرام اول يولية ١٩٥٦ · يراجع أيضا صحف يومى ١٨ ، ١٩ أكتوبر ١٩٥٦ ·

(١٧٩) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ · صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ · صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ ·

(١٨٠) صحيفة الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ ·

(١٨١) صحيفة الأهرام أول فبراير ١٩٥٧ · صحيفة الأخبار ٦ فبراير ١٩٥٧ · كتيب « المجلس الملي العام ··· بيان الى الشعب القبطى الكريم » سنة ١٩٥٧ ·

(١٨٢) صحيفة الأخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧ ، ٢٤ يناير ١٩٥٨ ·

(١٨٣) نص « مذكرة المجلس الملي العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة ١٩٥٧ ·

(١٨٤) صحيفة مصر ، اعداد متفرقة ما بين أكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ ·

(١٨٥) صحيفة الاخبار ٢٧ ابريل ١٩٥٩ · صحيفة مصر ٤ ، ١٨ مارس ١٩٥٩ واعداد أبريل ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة ·

الحركات الشعبية في الثلاثينات

١ ـ حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة ، التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر • ولكن لزمت الاشارة اليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر • وقد أشير في الفصل الأول الى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر • كما أشير اليها في الفصل التاسع لبيان الدور الذى حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية • وتأتي الاشارة الى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه •

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر ، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا • دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذى تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذى كان أنشأه محمد على • وصلت الارساليات الأمريكية الى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الارساليات الانجليزية وغيرها ، مستفيدين جميعا من حماية الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم • وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخى لهم في ابريل ١٨٦٠ برياسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج ، وانضم اليهم القس الاسكلندى يوحنا هوج في مايو من العام نفسه (١) •

والملاحظ من حديث أندرو وأطسن في كتابه عن الارسالية الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ الى ١٨٩٦ ، أن النشاط التبشيرى بدأ أولا بين الأقليات الدينية في مصر ، فكانت الارسالية الانجليزية تركز نشاطها بين اليهود (٢) ، وعهدت الارسالية الأمريكية الى الميشرمارتن بالعمل بين الأقباط ، واتخذ الامريكيون

أسيوط مركزا لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك (٣) • وبعد فترة ما اهتدوا الى أن انشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير . اذ ينجذب اليها الكافة يهودا وقبطا ومسلمين • على ان عدد المسلمين بين التلاميذ بقي هو الأقل نسبيا (٤) • كما يحكي واطسن الكثير عن معارضة الأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريرك القبطي له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين ، واستعانة البطريرك بالسلطات المصرية أيام الخديو اسماعيل في هذا الموقف (٥) • ولكنه يؤكد ان نشاط ارساليته كان موجها في الأساس الى الأقباط ، ويرجع ذلك في رأيه الى عاملين . أولهما أن حاجة الأقباط الى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين ان لم تزد ، وثانيهما أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحا على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصدا . بسبب عدم اعتراف الحكومة الاسلامية بمبدأ الحرية الدينية . ورفض الجماعة الاسلامية الاعتراف بهذا المبدأ (٦) •

لم يستشعر المسلمون اذا خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيري في هذه الفترة • ويبدو أن اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مركوزا في التغلغل الاقتصادي والسياسي ، مبتعدا عن اثارة الحساسية الدينية الاسلامية في هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم في محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين • على أن تفادى هذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب • واذ يقدرواطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبهم من الطبقات الدنيا (٧) ، فان هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة في التقدير ، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نشاط أكثر من عشرين عاما •

غادر المبشرون مصر مؤقتا مع اشتعال الثورة العرابية ، اذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور العام على مايسجل واطسن «ليس العداء للمسيحيين بقدر ماهو عداء للاجانب» (٨) • ثم عادوا من جديد في ركاب الاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ ، يحملون معهم تفاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال • وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينا يجوب به في النيل بلاد مصر حتى أسوان (٩) . ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط في مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله ان الأهداف السياسية لبريطانيا، البلد المسيحي ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها في تحويل المسلمين الى مسيحيين ، وأنها انصاعت لنصح الحكومات المصرية بعدم التدخل في هذا الأمر لئلا تثير العصبية الاسلامية ضدها (١٠) • وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين (١١) • واكتفت الارسالية الانجليزية بالتركيز على « أن النجاح في استخدام الكنيسة القبطية يكفى ليكون الهدف الوحيد » (١٢) •

لقد سبقت الاشارة فى الفصل الثالث من هذه الدراسة . الى سياسة بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة للمسألة الطائفية . الى حذرها الشديد من اثارة مشاعر المسلمين في مصر . حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الاسلامية في مصر ونزعة الارتباط بتركيا بلد الخلافة الاسلامية . وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وثمة سبب آخر أشار اليه المبشر جاردنر . وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو « شرعيا » ، انما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي القديم (١٣) ، فلم يكن الانجليز مطلقي اليد . خاصة في أمر بالغ الحساسية كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيدا عن الاقتحام المباشر للجماعة الاسلامية .

مؤتمر ادنبره :

ومنذ ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الاسلامي . رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرهما من بلاد الشرق . رأوا فيها مجالا لاعلان حرية الفكر والعقيدة . ورغبوا في استغلال هذا الأمر كمجال للعمل النشيط بين المسلمين . وخاصة بعد اعلان تركيا للدستور في ١٩٠٨ . واتفق في تلك الفترة أن شرعت ارساليات التبشير في التنسيق بين بعضها البعض ، أملا في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموله ، وحتى لاتحط التفرقة من قواهم (١٤) .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا الجيل » ، وطرح فكرة تنصير العالم غير النصراني كله كقضية حالة . لذلك انعقد أول مؤتمر عالمي للارساليات في أدنبره باسكتلندا في ١٩١٠ . وجمع مندوبين من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس (١٥) .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل الى العالم غير المسيحي ، ومنها أيضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الارساليات بالحكومات التي تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط . صاحب شعار تنصير العالم في جيل واحد (١٦) .

وأهم ما يتعلق بهذا الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظرة المؤتمرين الى الاسلام والمسلمين . نظروا الى الاسلام بملء الحذر والشعور بالخطر . لا من جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جمة في تنصير المسلمين ، ومن جهة أن الاسلام ديانة لاتزال تتقدم وتنتشر في

مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وحدهم . وذكر بالمؤتمر مثال لهذه المناطق : أفريقيا وماليزيا وأجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جورج روبسون من مجلس الارساليات الاجنبية باسكتلندا، والرجل الذى كرس دراساته كلها لافريقيا « اذا ظفرت المسيحية بأفريقيا ، فان أول ما ينبغي عمله هو القاء قوة تبشيرية ضخمة فى أفريقيا الوسطى ، لتعوق تقدم الاسلام ولتحمل الانجيل فى اتجاه الشمال الى السودان » (١٧) . وذكر أحد المتحدثين أنه اذا كانت الارساليات نجحت نجاحا كبيرا بين الوثنيين ، خاصة فى نيجيريا وأوغندا ووسط أفريقيا وجنوبها ، فان الأمل يكمن فى التغلب على الاسلام والظفر بما لم يظفر به من مناطق ؛ وأن مايجب الحذر منه هو ان يسيطر الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الافريقى، ويجنى الثمار التى زرعتها « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسع الحركة السنوسية الاسلامية فى النصف الشمالى من أفريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك . وأوصى المستشرق تيسدال بضرورة تقوية حركة التبشير فى مصر وفارس والشام، ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التى تواجه المبشرين ، وحبذ أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة فى جدة التى تعتبر ميناء لمكة ــ وذكر آخرون أنه اذا نجح التبشير فى الشرق الأقصى (اليابان ، وكوريا ، ومنشوريا ، والصين ، والهند) فستوجد مملكتان للمسيحية ، احداهما الكنيسة الكاثوليكية فى الغرب ، والأخرى مملكة الكنيسة فى الشرق الأقصى .

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزى ضخم غريب عنهما ومعادلهما ، وهو الاسلام الذى ينتشر فى القسم الأوسط من العالم ويسيطر عليه ويشطر مملكة المسيح شطرين (١٨) .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وأنشاء المدارس، فى تسهيل سبل النشاط التبشيرى ، وخاصة فى أراضى الاسلام . وأثبت أن أهم نجاح حققه المبشرون فى أنحاء الامبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح الكليات والمدارس فى تركيا والاناضول وارمينيا وسوريا وبيروت .

وذكر أندرو واطسن أن الارسالية الأمريكية فتحت فى مصر ١٩٠ مدرسة يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم (١٩) .

ويظهر من هذا العرض ، أنه مع بداية العقد الثانى من القرن العشرين ، وقبيل أن تتفجر حركات التحرر الوطنى ، وقبيل الحرب العالمية الأولى ، كان الاستعمار الغربى قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر فى بلاد الشرق الاسلامى على قسمة ما .

وهنا بدا للمبشرين أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بعامل التوحيد الدينى تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصليبية العنيفة التى لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من بدء مرحله صراع دينى يتجه فى الأساس ضد الاسلام المستتب فى المنطقـــة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغـير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام .

وقد أوضح مؤتمر أدنبره العنصر السياسى فى هذا الفكر الدينى ، عندما أشار الى أن الاســلام كان قد انتشر على حســاب المسـيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيـــا جديدين ، وبــدا قوة هائلة عملت عـلى توحيـــــد الشرق (٢٠) .

وهذا ما دعا دكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صداقة النصارى والمسلمين فى الصين ، قائلا أن ذلك يخلق جبنا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو مادعا الدكتورين الخالدى وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الاسلامية (٢١) .

بعــد الحــرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر أدنبره الصليبية نتائجها سريعا ، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجمدها حينا من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العـــالم الإسلامى هزات سياسية عنيفة ، ترجع فى الأساس الى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية فى العديد من البلدان مبتدئة بمصر ، والى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها فى الحرب والغاء الخلافة الاسلامية فى ١٩٢٤ . وبــدأ عدد من تلك البلاد عهودا من النظم الدستورية والديمقراطية التى اســتبعدت مفهوم الجامعة السياسية الدينى ، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرصت فى دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما .

فى تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين ، منها مــؤتمر عقد بحلوان (من ضواحى القاهرة) فى المدة من ١٧ الى ١٩ اكتوبر ١٩٢١ ، مثلت فيه كنائس غربية وشرقية فى اطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنائس (٢٢) .

وتوالت مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ فى القـــدس واستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسنطينة . ثم توجت بمؤتمر عام انعقد فى القدس من ٣ الى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التبشير العالمى (٢٣) .

وقد أختير توقيت هذه المؤتمرات وفقا لعدد من الاعتبــارات ، منهـــا أن تغييرات عميقة شملت العالم الاسلامى ، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث

عن منطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها أن تتبادل الارساليات خبراتها حول امكانيات النشاط ومجالاته في العالم الاسلامي .

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المبشرين عما شمل العالم الاسلامي من تغييرات . وبلور ذلك في ملاحظات عشرة أوردها في خاتمة كتاب « العالم الاسلامي اليوم » ، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت ما يؤول اليه العالم الاسلامي من ضعف وتفكك . آيته حلول الوطنية في مجال السياسة محل الجامعة الاسلامية ، اذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا أكثر منه مسلما ، واذ ألغيت الخلافة الاسلامية بما صحب الغاءها من دوى كبير ، وآيته أيضا وهن القبضة الاسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة خاصة في المدن ، وبيده نمو الصناعة والجوانب المادية للمدنية الحديثة . وآيته في مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوين نفسي جديد لدى المسلمين .

ويخلص موط من ذلك أن المبشرين لم يعودوا يواجهون في الاسلام ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الاسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا . وأن الظروف السياسية صارت أكثر مواتاة للتبشير بعد اذ ألغيت القيود التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه ، وبعد اذ ألغيت الخلافة الاسلامية ، وآلت مقاليد الحكم في الشرق الأدنى الى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس في مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمي الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب والسينما الجيل الجديد في أرض الاسلام نظرة جديدة (٢٤) .

وهكذا ظن المبشرون في التطور العلماني الحديث أنه رصيد يتراكم ضد الاسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكلى « يجب أن نشجع انشاء المدارس وأن نشجع على الأخص التعليم الغربي . ان كثيرين من المسلمين زعزع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، ان الكتب المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقي مقدس أمرا صعبا جدا » (٢٥) . وبهذا الروح المتفائل انتقل موط في ملاحظته الثالثة الى القول بأن « الوقت قد حان — في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى — لأن تضحى كنائس التبشير المحلية العميل الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين ، وأن تحول نشاطها الرئيسي من الكنائس الشرقية الى العمل المباشر بين المسلمين » ، وعبر عن ذلك أحد قسس اليونان بقوله « يجب أن نغوص الى العمق » (٢٦) .

واذا كان لوحظ في أدنبرة ١٩١٠ التهيب والحذر في مواجهة ما أسمى « بالمشكلة المحمدية » و « الوضع المستحيل » للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر القدس ١٩٢٤ روح نقيض تجسد في مبدأ « أن المسلمين يمكن أن يصبأوا وقد

صبأوا ، وهم يصبأون » (٢٧) • وهو شعار تكرر ترديده في جوانب المؤتمر كالغناء . يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقم • ومادامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت ، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الامكانيات الفنية التي تتيح للعمل النجاح ، اكثارا من عدد المبشرين ورفعا لمستوى كفايتهم وتوثيقا للتعاون بين الارساليات • وذكر موط انه يتعين على المبشرين ان يستغلوا ما أتيح لهم من فرص (٢٨) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، اولهما خطأ المبشرين اذ كان يستغرقون من قبل في نقد الاسلام واظهار ضعفه أكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية « أن الوقت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادىء ، والمسلمين يريدون أن يقوضوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم • فلنستمر في اظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول في مهاجمات جدلية حول الاسلام » (٢٩) • وثانيهما أن التبشير يكون أكثر فاعلية وحسما بين الأطفال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين في سن مبكرة جدا • لذلك وجب أن يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين فى البلاد الاسلامية (٣٠) ، ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم (٣١) • ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية . وبعد أن أن أثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين الى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية في تبشير المسلمين ، لأن ذلك في رأيه يكون خطا يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أى منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين (٣٢) • وفى هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدى وفروخ عن المستشرق الفرنسى لويس ما سنيون قوله أن قبط مصر فهموا واجبهم الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة والا يتوسلوا الى حماية الدول الأجنبية (٣٣) •

ويذكر المبشر موريسون سكرتير الارسالية الانجيلية (جمعية التبشير الكنسى في مصر) ، أن قصة تبشير الكنيسة الانجيلية فى مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، واتبعت كنيسته أسلوبا متميزا فى كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين • المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وتمبل جاردنر من بداية القرن العشرين فى تأسيس ما أسموه حركة الاصلاح القبطى بواسطة « جمعية أصدقاء الكتاب المقدس » ، وذكر أنه اذا كان تركز التبشير وقتها في الاقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائى الذى تتغياه الكنيسة الانجيلية • والمرحلة الثانية هي تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجيلية من المصريين ، وفى هذه المرحلة قامت مدارس الارسالية بدورها بين المسلمين • والمرحلة الثالثة هى تبشير

المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد المنتمين اليها • وان الهدفين الاساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ، ووحدة الكنائس (٣٤) ، أى سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة أخرى •

أما عن المقار الرئيسية للتبشير فى مصر فقد تمثلت فى مراكز الارساليات والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجمعيتى الشبان المسيحيين والشابات المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالمطارين بالاسكندرية ، ومدارس الأمريكان بالقاهرة ومدارس الأسقفية الانجليزية بسراى القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأزبكية للبنات ، وكلية أسيوط الأمريكية . وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر• والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجرمانى بأسوان • والملاجىء كملجأ ليليان تراشر بأسيوط والانجيلى بحلوان (٣٥) •

حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بيانه ، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركه التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة • واعترتهم فى هذا السعى نظرة صليبية متفائلة مقتحمة • وظن المبشرون فى حركات التطور والتنوير الحاصلة فى المجتمع المصرى ، ظنوا فيها عنصرا مواتيا لهم فى نشاطهم ضد الاسلام ، مادامت حلت الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والغيت الخلافة ، وما دامت حركة التحديث عدلت من النظم القانونية ودعمت القوانين الوضعية . وما دام التطور العلمى والثقافى قارب بين المصريين وبين الفكر الغربى الحديث وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت مناهجه وأساليب الدراسة فيه •

هذه النظرة التى نظر بها المبشرون الى حركة التجديد الفكرى والاجتماعى هى ذاتهانظرة الاتجاه السلفى التقليدى فى المجتمع المصرى ، فالطرفان المتضادان متفقان فى النظر الى حركة التجديد باعتبارها اضعافا للاسلام • وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد الى اضعاف الاسلام كدين فى مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان. ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس فى ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون فى ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحدا من الاسلاميين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وفدا من أوربا ، وهما المادية الالحادية والوطنية الاقليمية ، وأن روابط الدين ترتخى وقبضته تضعف على حياة

الشباب ، وأن ثمة ما يهدد بفوضى اخلاقية وثقافية ، وأن صرخة الاستقلال تجد صدى مباشرا في نفوس الشباب وفي الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن ، وأن تدفق الأفكار الغربية قد يؤدى الى انتشار العلمانية والى المصالحة بين الاسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الاسلامي بقوله « ولكن أيا كانت النتائج فان مهمة التبشير المسيحى لن تكون بذلك أيسر . وأن الأفندى المثقف ذا الفكر السياسى سواء في القدس أو في القاهرة ، هو بالطبيعة لا ينجذب الى انجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، اكثر مما ينجذب اخوه المحافظ السنى الشيخ بجامعة الأزهر . كلاهما سواء في الاستعداد الى التكاتف لاثارة الهياج في الصحف ضد العمل التبشيرى . وكلاهما سواء في العزم على احياء العصبية الاسلامية باساءة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم » (٣٥) . كما يلاحظ موريسون أن حماس الحركة الوطنية الذى بدأ مباشرة بعد الحرب قد وحد المسلمين والجماعات المسيحية في هدف مشترك (٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية الى نجاح يذكر . ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين أفرادا مسلمين قليلين جدا يصبأون في كل حين ، واستغل في ذلك حداثة السن أو املاق الفقر . وقد أشير من قبل الى تقديرات أندرو واطسن . ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن كثيرا من المبشرين أدعى كذبا تنصير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء المبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعواه وأن لم يصبأ على يديه مسلم واحد (٣٧) . ويلحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة . تكشف الى أى مدى كان نشاط المبشرين عقيما . على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوى هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية ينجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل ، وانما كان برد الفعل وما يثير نشاطهم من الحنق والغيظ والغضب واذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبى .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسى والدينى لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الدينى بالنفوذ السياسى لبلادهم . ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعى التبشير . ولم يكن بعيدا عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستعمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة الاخوان المسلمين في ١١ مارس ١٩٣٨ (٩ محرم ١٣٥٧) قول الكاتب الفرنسى اتين لامى « أن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الاسلام والمسلمين في كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح . على أن مقاومة الاسلام بالقوة تزيده انتشارا ، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهى تربية بنيه في المدارس التبشيرية أو المسيحية ، ونفث جراثيم الالحاد في صدورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فان لم يتنصروا فقد غدوا

لا مسلمين ولا مسيحيين » . واذا كان من الواضح أن ترجمة الصحيفة لهـــذه العبارة غير دقيقة ، فان ما يجعل لمثلها أثره بين المسلمين ما يرونه من نشـــاط المبشرين بينهم وتركيزهم فى الاساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الاستاذ بكلية اصول الدين بالأزهـر مقدمه كتاب «الاسلام والفئات الكاثوليكية» تأليف ديفور دي لاتوبلري . وطالع القراء قول المؤلف أن ثمة عداء بين المسيحية والاســلام يستحيل معــه عـلى امم الغرب بسط سلطانها على العالم الاسلامى الا بحمل المســلمين على المسيحية . وانتقد مسلك الحكومات الغربيه فى استهانتها بقوة العامل الدينى بقوله «ان عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة ... » . ونبه الى أن الضعف السياسى الذى ظهر فى الأمم الاسلامية لا يصح أن يخدع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة فى نفوس المسلمين « فالاسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين ... » ثم هاجم ما يبدو له أحيانا في السياسة الفرنسية من نزعة الحيـــاد الدينى أو اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهى أننا كلما ربينا الوطنيين فى مدارسنا التى لا نتحدث فيها عن الدين . وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية ... وكلما أدخلنا فى تلك العقول الدينية علوما فرنسية بحتة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنــا ذلك لقينا منهم ميلا الى كراهتنا سرا أو جهرا .. فلأجل ان نجذب المسلمين الينا يجب قبـل كل شيء أن نظهر لهـم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الاحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقهرون الهلال ويرفعون الصليب نهائيا فى أرض الاسلام » (٣٨) . ويمكن أن يتصور أثر مثل هذا الحديث فى نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار ، وأيلولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدوانا مسيحيا على أرض الاسلام .

ردود الفعـل :

أشير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التى كانت تصاحب ايا من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين فى تنصير واحد من المسلمين ، طفلا كان أو صبية . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث فى ١٩٢٨ ، فولدت موجـــة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج الهائجين وفكر المفـــكرين وحميــة أصحاب الحمية . حتى أنه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطـــاف ومن علامات الطريق فى هذا الأمر . ويكفى أنه العام الذى نشأت فيه جمعيتان من أخطـر الجماعات أثرا فى التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر الحديثة . وهما جمعيــة الشبان المسلمين وجماعة الاخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هى الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما أفتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للاقباط ، وهي الدعوى التي عارضها الوفد وبريء منها غالب كبار رجال القبط ، فما لبثت ان تشتت • ثم لم تكد هده الحركة تهدأ حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين • وقد اتفق أن جرى في فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري في تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامه • كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكما علمانيا فاصلا بين الدين والدولة • وانجذبت في موجة التغريب الى اقصى ما حدث لبلد اسلامي أو شرقي • واجتهدت بالمنطق ذاته في مقاومة جمعيات التبشير الغربية التى كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية • وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خاصة باحدى مدارس البنات بمدينة بروسة ، أن تحمل أربعا من التلميذات المسلمات على تقبيل الصليب صباح مساء ، وتصور لهن نبى الاسلام عليه السلام فى صور غير كريمة • وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أى شارات دينية فى المدارس • كما عرف أن المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكي على أبنيتها • وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على ايجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهن فى الخفاء •

ورغم أن حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها ، فضلا عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحا من الأتراك • واستغل التيار السلفى هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها اذ فصلت الدين عن الدولة وجردت الحكم من طابعه الدينى ، انما تسببت فى فتح الطريق أمام حركات التبشير • وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أحرج نظام أتاتورك وأحرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الاسلام المهدد ضد الحركة الكمالية • وذلك كله رغم أن النشاط التبشيرى كان بدأ ونما فى أنحاء الامبراطورية التركية على عهد الدولة العثمانية التى كانت تحكم باسم الخلافة الاسلامية • وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذى كان يحمى فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول •

كان للحادث أثر واضح فى الرأى العام المصرى ، وركزت عليه الصحف وأفسحت له أنهرا من صفحاتها الأولى • واذ كان تيار الحركة الوطنية الديمقراطية فى مصر وقتها يجد فى التجربة الكمالية فى تركيا مركز اشعاع لكثير من القيم الجديدة فى التحديث والتطوير ، ومثلا يبتغيه فى بعض الجوانب ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح العطف والتأييد ، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والاصلاح الدينى ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيرى للاسلام وبين

حركة التجديد الفكري الاجتماعي ، وتسم تلك الحركة الأخيرة بميسم العداء للاسلام ، وتضعها مع التبشير مع الاستعمار في بوتقة واحدة . كتبت صحيفة البلاغ الوفدية في ٦ مارس ١٩١٨ « الحق ان هذه الهيئات التبشيرية التي تعمل في كل بلاد الشرق ، وحتى على قرب من قلب الاسلام أو الحجاز ، قد انتشرت انتشارا واسعا ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية الى حد خطير للتأثير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه ... ولقد قاست الأمم الشرقية كثيرا من الآلام نتيجة قيام الارساليات التبشيرية فيها ، عاملة مجدة على سحق الثقافة القومية والروح الوطنية في النشء الصغير . بل قاست تركيا ومصر وسوريا على وجه خاص من هذه الارساليات التبشيرية ما يكاد الانسان لايصدق انه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورته . ولكنه مع هذا وقع ولايزال واقعا بالفعل الصحيح المؤلم .. » (٣٩) .

وفي الوقت ذاته الذي جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين بالقدس في ابريل ١٩٢٨ ، مما سبقت الاشارة اليه ، وتناثرت الأخبار عما يدور في جلساته السرية من طعن في الاسلام . وأثار ذلك دويا كبيرا خاصة في فلسطين ، البلد الذي كانت احشاؤه تلتهب من الصهيونية وسياسة الانتداب البريطاني ، ولم يكن يحتمل المزيد من الاثارات الطائفية . ولذلك هطلت البرقيات على مصر كالأمطار ، تستصرخ الرأي العام فيها ضد المؤتمر . أبرقت الجمعية الاسلامية بحيفا تصف ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين ، ومطالبة الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر واخراج المبشرين واتلاف مايوزعون من منشورات ضد الاسلام (٤٠) . وبعثت سكرتارية المجلس الاسلامي الأعلى تصور ما اجتاح المسلمين هناك من موجات السخط ، وما تثيره أعمال المبشرين من فتن « تنافي روح المدنية والتسامح الديني » ، وتستهجن سياسة الانتداب البريطاني التي ترمي الى اتخاذ فلسطين وطنا قوميا للصهيونيين ، وتجعله بؤرة لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الديني بين أبناء الوطن الواحد . وأرسلت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الاسلامي بالقدس والجمعية الاسلامية بنابلس ومفتي حيفا برقيات الى جمعية الشبان المسلمين تصف مطاعن المبشرين في الاسلام ، وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين . وكان موط رئيسا لمؤتمر القدس ، جاءها من مصر ثم سافر منها الى صوفيا لعقد مؤتمر تبشيري آخر . وقد جاء في البند السادس من قرارات مؤتمر القدس « يجب العناية بزيادة عدد المتنصرين بطريقة الخفاء أم العلانية ، ويجب العناية باقامة كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين في بعض الاقطار الاسلامية ، وأخيرا يجب الاستفادة من الانقلاب العظيم الجاري في كثير من الأقطار الاسلامية وهو الانقلاب المطاوع بازاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية » . واحتشد المسلمون في المسجد الاقصى آلافا واضربت مدن فلسطين واغلقت الحوانيت فيها احتجاجا على المؤتمر وسياسة الانتداب (٤١) .

كتب عباس محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين فى مصر وبلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هى الفشل ، وأن جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنفقت ألوف الجنيهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن لجذب بعض الفقراء • ومع ذلك ، « لانرى أحدا غير دينه من أثر هذه المساعى التبشيرية ، الا أفرادا قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا عنه كفايتهم فى احضان تلك الجماعات ، ثم ما برحوا يهددونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا الى الطلب » وهاجم المبشرين الأمريكيين خاصة لخططهم المثيرة للنفوس وطعنهم على النبى عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيلة لتعيش المبشرين واسترزاقهم « ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا فى آخر العام ببيان المتنصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التى تلقى وعدد السامعين الذين يترددون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتركون فى أنديتهم ••• » ثم ذكر أن أخبث وسيلة يلجأ اليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذى يتم صراحة فيستفز روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار فى المدارس وغواية الفتيان وغير ذلك (٤٢) •

الهجوم فى مصر :

فى الوقت ذاته حدث فى مصر حادث القس زويمر ، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكيين فى مصر وسوريا وفلسطين ، والمسئول عن تحرير مجلة العالم الاسلامى • وواحداً من أقطاب كافةمؤتمرات التبشير التىانعقدت منذ ١٩١٠ ، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الاسلام (٤٣) • كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهواة الآثار ،وقد استغلهذا التصريحالصادر اليه بوصفه مستشرقا ،استغله فى دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير فى ١٩٢٦ ، الأمر الذى دعا مدير المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف الى استدعائه وانذاره بسحب التصريح • وفى ضحى ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب الى الأزهر مع ثلاثة أجانب من بينهم امرأة ، فتبعه مراقبو الجامع لعلمهم بنشاطه التبشيرى • ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلونى أثناء شرحه لسورة براءة ، ووزع على الطلبة فى استتار ثلاث رسائل قيل انها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسى ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة الى غيرها يوزع رسائله • واهاج هذا الأمر نحوا من ثلاثة آلاف أزهرى كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استفزتهم جرأة الرجل يقوم بالتبشير فى صحن أكبر جامع اسلامى ، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التى أشاعها العلماء •

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين اليه وقف أعمال التبشير فى مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين فى الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسحبت الوزارة تصريح القس واضطر زويمر ان يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر (٤٤) · ولكن الحادث استمر يشغل الرأى العام فترة طويلة · وشارك الأقباط فى حملة السخط ضد التبشير · كتب كليم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجما دعوى الانجليز حماية الاقليات فى مصر ، ومنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للانجليز استغلال الهياج، وقال انه لو حدث مثل حادث زويمر فى أيه كنيسة لاستغلته بريطانيا لتاييد دعواها عن تعصب المسلمين ، ثم قال « لاتعتقدوا (المسلمون) أن الأقباط فى مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم ، فهم أحرص ما يكونون على الألفة والاخاء بينهم وبينكم »(٤٥)·
وتعاقبت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين (٤٦) · وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيات فى الدين ··· » يسخر من التبشير الأمريكى بقوله أن « أمريكا مهبط الوحى الذهبى » ، ويسخر من زويمر بأن حادثته هى من مناظر السينما الأمريكية ، وأن « الامريكيات » لم تدخل فى شىء الا أحالته « من الجد الى الهزل ومن الوقار الى الصبيانية والصغار » ، وانه من المفاكهات أن أناسا من أمريكا التى كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية ، يجيئون الى وطن المسيح فى الشرق والى فلسطين خاصة لينقذوا دينه « وبأية وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية »(٤٧)·

وأثير الموضوع فى مجلس النواب ، باسئلة وجهها كل من خليل أبو رحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد الى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لمعرفة ما ستتخذه الحكومة من اجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين، سيما أن للحادث مثيلا فى ١٩٢٦ · وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الامريكيين يجوسون فى مصر «وينشرون جراثيم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الادارة وخوفهم من شبح الامتيازات الأجنبية · « وأن هؤلاء هم خدمة مأجورين يعملون لمصلحة المستعمرين فى الشرق » وانه لايكفى سحب ترخيص القس ، انما ينبغى مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد · وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس .وجاء رد رئيس الوزراء مراعيا ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ،وما تمنحه للأجانب ومنهم المبشرين من حصانات ، فاكتفى بذكر اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته واظهار وزير أمريكا المفوض لأسفه ، وامتدح الأزهريين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة (٤٨) ·

وفى الوقت ذاته شاع خبر مؤداه أن ناظرة أمريكية لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، الحقت صبية مسلمة قاصرة بمستشفى بشبين القناطر ، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفضت تحت مظلة الامتيازات

الأجنبية اعادتها الى ذويها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى أسرتها •
وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الاجنبيه التي تحمي هدا النشاط ، وارتفعت المطالبة بالغاء الامتيازات ، أو بالاقل تعديبها بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعبث • وأثير هذا الموضوع أيضا في مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذى نبه الى أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب وجوب مراعاة واجب الضيافه وأن تراعي جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها مانص عليهدستور مصر منحمايةالدولة لحرمةالاديان ،وذكر أن الحادثوقع مثيل له في ١٩١١ ، في ولدين يتيمين دخلا ملجأ تبشير فتنصرا ، وتدخلت جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ ، وذكر أنه يتعين على المبشرين أن يعلموا أن مسلمي مصر ومسيحيها ويهودها « أن هم الا طير مؤتلف على شجرة واحدة » • وأجاب رئيس الوزراء على سؤال النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، ان أخا الصبية حصل على حكم شرعي بضمها ، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية البريطانية التابع لها المستشفى (٤٩) •

وفي أكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لاحدى المبشرات العاملات بمدينة السويس ، ألقته في الاجتماع السنوى لجمعية المبشرين العامةبمدينة بلقاست ، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس التبشير ، وصيرورة الأولاد اكثر ميلا للنصرانية . واستفز الخبر الشيخمحمد شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب بحجب الابناء عن تلك الارساليات ، اسوة بما يفعله القبط من حجب اولادهم عنه ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم (٥٠) . ونشرت صحيفة الفتح لعبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولمن يدعى محمد عبد الحميد ، نشرت هجومهما على مدارس الفرير بمصر لما أشيع من أن بعض القسس المدرسين بها يهاجم الاسلام ويطعن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من تلاميذها ، وناشدا شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية العمل على وقف هذا الأمر • ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرانية ورحلوها الى أسوان لتنصيرها (٥١) •

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب فرادى على فترات ، تثير على قلتها الخوف والغضب • حتى كان عام ١٩٣٣ ، اذ اتكشف من أحداث المبشرين ما وصفه الدكتور محمد حسين هيكل بقوله « حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له في موقفنا وموقف الحكومة (حكومة اسماعيل صدقي) أثر عميق • ذلك أن نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخوف • وتناقلت الصحف يومئذ أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وأن بها أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات • وكان غريبا حقا هذا النشاط الذى

أبداه المبشرون والذى لم يسمع بمثله من عشرات السنين · فقد امتد هذا النشاط من القاهرة الى بورسعيد والى غيرها من المدن والاقاليم · وقد تحدثت الصحف عن وسائل الاغراء التى يلجأ اليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء · وأرتاع الناس لهذه الحملة ايما ارتياع ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منهانظرة كلها عدم الرضا ..» وتألفت على أثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمعبدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغى « وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا ·· وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير » · وذكر أن كان ذلك من العوامل التى دفعته الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومنها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » ··· (٥٢) فكان خير ما أنتج الأديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، وبمراعاة مكانة الدكتور هيكل الأديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى اى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيم تمس صميم الوجدان المصرى وتلهبه ·

وتتحصل الواقعة فى أن المسز رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلى المسلمات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى · واضطرت الحكومة الى ابعاد الناظرة عن مصر . والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجىء القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بانشاء ملاجىء لتربية اليتامى حتى يمكن ابعادهم عن أوساط المبشرين (٥٣) ·

وتعاقبت أحداث قليلة فى السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة أنشئت بجوار الأزهر لتعليم العميان القرآن بالحروف البارزة ، وظهر أن مديرها كانت ذوصلة باحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالازبكية وبالمبشر الامريكى موريس (٥٤) · ومنها غواية قبطى أرثوذكسى واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا (٥٥) · ومنها الكشف عن الدور التبشيرى الذى تمارسه ممرضات مستشفى هرمل بمصر القديمة التابع للارسالية الانجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين (٥٦) . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن فى الاسلام والدعوة للمسيحية (٥٧) · واستمر الوضع على هذا المنوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهدأ نشاط الارساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة ايفادهم من بلادهم الى مصر والشرق (٥٨) ·

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قويت المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحريمه وتجريمه · وفى فبراير ١٩٣٩ تقدم عضومجلس الشيوخ الدكتور عبدالخالق سليم بمشروع قانون يمنعالدعاية

بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تداول المشروع فى لجـان المجلس وجلساته (٥٩) ، رأت الحكومة وقتها أن تتقدم هى بالمشروع المطلوب ، وأرجىء مشروعها فترة (٦٠) ، ثم نوقش بجلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ · وكان يتضمن فى مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المعدة لاقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبنـاء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ فى دروس غير دينهـم أو سماع الآراء والخطب الخاصة بدين آخر · وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصورة الشاملة مما أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير فى هذا المشروع هو حوادث التبشير التى أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وأن اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يعتبر فتنة ،وأن مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن فى الاذاعة ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين فى الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلا أن نشاطهم لا صلة له بالدين · وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان الى الفتنة .وعلق أحمد يوسف الجندى (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لايتفق مع الدين الاسلامى· وأجاب الشـافعى اللبان الذى حضر الجلسـة عن وزارة الداخلية ، بأن المنـع لا ينسحب على الدعوة الاسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، اعادته الى لجنة العدل لدراسته (٦١) · ثم أعدت الحكومة مشروعا آخر فى عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صيانة الآداب التى يرأسها وكيل وزارة الشئون الاجتماعية، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان (٦٢) · وحرص المشروع الجديد على الاعتراف فى صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بانشـــاء الـكنائس ومعابد غير المســلمين بأمر ملكى ، ثم نصت المادة الثالثـة منه « لا يجوز اعداد أمكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة الا بترخيص من وزارة الداخلية ··· » ونصت المادة الرابعة « لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التى يجتمع فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لاغراض انسانية كالمستشفيات ··· أم منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها ··· » · ومنعت المادة الخامسـة فى معاهد التعليـم اشـتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون فى دروس دينية غير ديانتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم · وحظرت المادة السادسة القاء خطب أو توزيع نشرات فى المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مساسا بدين من الأديان · ومنعت المادة السابعـة اغـراء شخص أو اكراهه على صلاة أو وعظ يتنافى مع عقيدته الدينية سعيا وراء تحويله منها · وتعرضت المادتان التاسعة والعاشرة لاعتبار كل مولود مجهول الآب مسلما ، ولمسئولية مؤسسات الأحداث

عن تغيير ديانات الناشئة بها • وخولت المادتان الثامنة والحاديه عشر البوليس سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام • وقررت المادة الثانية عشرة عقوبات الحبس والغرامة على مخالفة القانون (٦٣) •• على أن هذا المشروع لم يتح له الصدور •

ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيرى وحده العامل المثير للوجدان الدينى ، انما صاحبته هجمة استعمارية سياسية ضد الاسلام • واذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة ، فان تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الاسلامى ، بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الاسلام ، وبما أنعش روح المقاومة الاسلامية كعامل سياسى وكجامعة سياسية • وظهر ذلك فى نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات فى المغرب العربى وفلسطين •

أما بالنسبة للمغرب العربى ، فالمعروف أن فرنسا أحتلت الجزائر فى ١٨٣٠ وأحتلت مراكش فى ١٩١٢ • وكلا البلدين يتكون من أغلبيه عربيه وأقلية بربرية • وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما ، واستوجبت الفرنسة اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الاخيرين عن مواطنيهم • واذ كان الاسلام من عوامل التوحيد القومى بين العنصرين ، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الاسلام كدين وكنظام تشريعى • وبدأ فى الجزائر ما سمى بالسياسة البربرية فى ١٨٥٩ ، اذ صدر قانون ينحى قبائل البربر عن أحكام الشريعة الاسلامية • وكان هذا الاجراء من أسباب ثورة ١٨٧١ هناك • وفى ٢٩ أغسطس ١٨٧٤ صدر قانون فرنسى يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا الى قضاه فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سمى بالعوائد البربرية كبديل للشريعة الاسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الاحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب ومواريث ، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود وأملاك • واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الاسلامية حتى شمل مسائل الجنايات • وفى ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الاسلامية جميعه الى المحاكم الفرنسية •

وفى مراكش ، فرغم أن فرنسا أعلنت عند أحتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربى ، فحظرت دخول الصحف العربية وقاومت تطور اللغة العربية بين البربر خاصة • وفى ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عوائد البربر عليهم فى مسائل الأحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الاسلامية • ثم أصدرت فى ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الاسلامية ، فالغت التشريع

الاســــلامى بالنسبة لهم . وأنشأت محاكم عرفيه تقضى بينهم على غير أحكام الشريعة فى المســـائل المدنيه والتجـــاريه . وأبدلت بالحاكم الشرعية محاكم فرنسية • وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها • وصحب ذلك كذلك تشـجيع أرســاليات التبشير الكاثوليكية بين البربر . حتى بلغت مراكز التبشير بينهم فى ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر فى المدن والقرى ، فضلا عن أنشاء المدارس التى يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادىء الاســـلام واللغة العربية • وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلأت المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللمحافظة على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بالغاء القوانين التى ترمى الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيرى وأعادة المحاكم الشرعية بين القبائل (٦٤) •

وبالنسبة لفلســطين ، فأن أحداث وعـــد بلفور ١٩١٧ . والانتداب البريطانى عليها بعد الحرب العـــالمية الأولى ، ومؤازرة السياســـة البريطانية لانشـــاء وطن قومى لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشـــتهر ، والمهم فى سـياق الموضـــوع المعروض أنه فى ١٩٢٩ جرت أحـداث حائط المبكى هناك . وأتخذ الصراع القومى بين العرب والصهيونية شـكل صراع دينى ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهـم من الشعوب التى تدين بالاسلام • وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمـر اسـلامى عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلامبه والعربية ضد الهجمة الصهيونية ، وأتجه الرأى الى أنشاء جامعة اســـلامية فى القدس • واذا كان الأزهر بايحـــاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة انشاء هذه الجامعة ، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة من المركز الدينى الاســلامى للقدس مما يتحدى أمـل الملك فـؤاد فى الخلافة الاسـلامية • فأن الحركة الوطنيـــة المصرية قد أنتقدت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسى وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول أنه كان الأولى به بدلا من أن يعارض فى أنشاء جامعة اســـلامية بالقدس ، أن يقاوم حركة التبشير التى نرعاها الحكومة المصرية (حكومة اســـماعيل صدقى وقتها) . وأن يقف ضد قتل المسلمين كالانعام فى برقة بليبيا وضد اخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الاسلامية فى كل من تونس والجزائر ومراكش (٦٥) • وكان لكل ذلك صداه ردود فعله فى اتجاهات الرأى العـــام المصرى (٦٦) • بما استفز جماع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التى كانت لاتزال وليدة فى الوجدان القومى والسياسى المصرى • واذا كانت فلسطين هى طريق العروبة الى مصر وهى همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربى ، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تتبلور فى الأربعينات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة

مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وذلك على تفصيل أشير اليه في سياق آخر غير سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار (٦٧) .

ومن جهة أخيرة . لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية وحدهما هما ما أهاج العواطف الاسلامية ودعما التيار الاسلامي السياسي في مصر خلال الثلاثينات . انما ساهم في ذلك أيضا بصورة مؤثرة وفعالة ، أن الواقع المعيش وكل ما نشأ ونما في المجتمع المصري من أفكار جديدة ومؤسسات حديثة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثه للعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من الاستعمار والاطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال الثلاثينات خاصة . أن تقترن حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة أنها كلها تمثل هجوما استعماريا على الاسلام وذلك أيضا على تفصيل أشير اليه في سياق كتاب آخر (٦٧) بما لا وجه معه للتكرار .

والخلاصة أنه يمكن القول أن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعل والأشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين. وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي أستدعت اهتمام المصريين بجامع الاسلام بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأى العام المصري . وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تتبلور مفاهيم الاصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأى من تيارات الفكر الاشتراكي الذي لم يكن قد رسخت جذورة بعد في تلك الأونه بأرض مصر .. والعامل الثالث هو رد الفعل الاسلامي تجاه النشاط التبشيري .

٢ ـ الاخوان المسلمون

الجمعيات الدينية :

اذا كان المجتمع المصرى قد عرف فى العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا فى الطرق الصوفية على تعددهـا واختلافها وتفرعاتها ، فقد انضاف الى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم فى أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل فى الجمعيات الأهلية التى يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية • واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التى وفدت الى مصر من أوروبا ، وسـواء بالنسـبة للنشاطات الاقتصـادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيـات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بالدولة وأجهزة الحكم •

وعلى وفق هذه الانماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الاسـلامية ، وجمعية العروة الوثقى الاسلامية ، وجمعية المواسـاة الاسلامية ، بفروعها فى الاسكندرية وطنطا والسويس • ثم حدث ان نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا فى العشرينات حتى بلغت نحوا من عشرين جمعيـة دينية رئيسية ، المركز الرئيسى لغالبها فى القاهرة ، ولها فروع فى الاقاليم وخاصـة فى عواصـم المحافظات • ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الاسـلامية ، وجمعية احياء السنة المحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وجمعية أنصار السنة ، وجمعية الاخاء الاسلامى ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الاسلامية ، وجمعية المسـاعى الخيرية، وجمعية السنيين (أو السبكيين نسبة الى الشيخ محمد خطاب السبكى) •

ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظمها ، ولها هـدف يتعلق بجانب من جوانب المحافظة على الدين الاسلامى ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن واحياء السنه

وتدريس مبادىء الدين . أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيرى ببذل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء · وكان أنشط هذه الجمعيات ما تعلق نشاطها بالوعظ والارشاد ، اذ تصرف جهد العاملين بها فى القاء المحاضرات والنصائح الدينية فى اجتماعات دورية واصدار المجلات التى تنشر تعاليمها . والتى ترتكز على التذكير بأسس الاسلام وبيان محاسنه · (٦٨) وأهم الدوافع المنشطه لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشئوها من خطر يتهدد الاسلام وعمق اليقين به فى نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة الى احضان المدنيه والحضارة الاوروبية الوافدة · فجاء نشاطها مرتكزا فى الاساس على بيان محاسن الاسلام ومساوىء الحضارة الاوروبية · ومن هذه الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الدينى التقليدى القديم ، والانتشار الساحق لوسائل الاعلام وأجهزة التثقيف الحديث الذى تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة ، فجاء اهتمامها باشاعة التربية الاسلامية ونشر مبادىء الاسلام وأصول الدين والعبادة · ومن هذه الدوافع كذلك ، ان المهتمين بالدعوة الاسلامية وجدوا فى نظم الجمعيات نمطا أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التى تستند الى شخصية امام فرد أو شيخ صالح · وعلى أية حال فلا يلحظ ان تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الدينى البحت الى الميدان السياسى · وانما أقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الاشارة اليه ، وغايته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات واشاعة مكارم الأخلاق والحض على الفضيلة ، دون الولوج من باب السياسة أو التصدى المباشر لدعوة تتعلق بالسلطة السياسية فى البلاد أو باتخاذ المواقف فى القضايا السياسية العامة·

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأو جمعية الشبان المسلمين التى تكونت فى ١٩٢٧ ، والتى كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية والخيرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسى السافر · وأن الاشارة الى الشبان المسلمين يجد أهميته من كونها من علامات الطريق فى هذا السياق ، ومن كونها شاهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الدينى فى مصر والبلاد العربية وقت نشأتها ·

وضع النظام الداخلى للجمعية فى نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده فى يونية ١٩٢٨ · وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها فى السياسة فى أية ظروف · واشترط فى العضو ان يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض مع الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادىء الاسلام الانسانية وأخذ الحسن من ثقافات الشرق والغرب ورفض السىء منها · وشكل مجلس ادارتها برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطنى ، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز

جاويش المفكر الاسلامي وكاتب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الأولى ، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير العام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الادارة الآخرين الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ أحمد ابراهيم أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق وأحمد الغمراوي ويحيى الدرديري وأحمد مظهر ومحمد علي فضلي ومحمد الهيهاوي الصحفي وعلي شوقي . ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس ادارتها أنها تستهدف الدعوة للاسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعني ابتعادها النسبي عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تخير الاحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق . واذا كان مجلس ادارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلفي كالشيخين جاويش والخضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد ابراهيم من أساتذة الشريعة الناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الغمراوي والدرديري ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية في جامعات لندن وجنيف وفيينا .

وما لبثت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين في فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة . وانعقد في ابريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الاسلامية في يافا نوقشت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية . وما يتعين ملاحظاته ان كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر ، حث المسلمين على أنشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق اصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالاباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد أن يتزودوا بقوة الايمان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التي يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الالحاد في المدارس والجامعات ورسائل المبشرين في معارضة الاسلام ، مع حث الأزهر على مطاردتهم والتنبيه الى واجب جمعيات الشبان في هذا الشأن ، والمطالبة بتعليم الدين بالمدارس لمقاومة هذه الموجة (٦٩) . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم (٧٠) .

وما لبثت « الشبان » ان أهاجها نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات — بالجامعة الأمريكية بمصر طعنا في الاسلام ، كما أهاجتها أحداث حائط المبكى في فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر في مراكش (١٩٣٠) واجراءات القمع العنيف التي مارسها الايطاليون في ليبيا واعدامهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالاسكندرية في مايو ١٩٣٠ ، ثم انعقد اجتماع آخر لمجالس ادارة الجمعيات بالقاهرة في يولية التالي ، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى

وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوهما الى مقاومة نشاط المبشرين · كما وجهت بيانا في أكتوبر ١٩٣٠ الى ملوك وشعوب الاسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر والى علماء الزيتونه بتونس وجامع القيروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق واندونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الاسلامى الاعلى بالقدس ، وذلك ضد السياسة الفرنسية لسلخ البربر عن الجماعة الاسلامية فى مراكش والجزائر · وكتب محب الدين الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من ايقاظ للفتنة واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس ، بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل ان يتصاعد الصراع حول حائط البراق (٧١) · كما هاجمت فى يوليه وأغسطس ١٩٣٠ . كلا من السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على املاك الاوقاف فى بلدها ، وأبرقت ببيانات الاحتجاج على ذلك · وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال اتاتورك بأنه يقوض دعائم الاسلام بالغائه العمل بالشريعة الاسلامية وتصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله الحروف اللاتينية بالحروف العربية فى الكتابة · واشتد فى هجومه هذا بما الجأ الحكومة الى التحقيق معه (٧٢) ·

ومن ذلك يتبين أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان فى يولية ١٩٣٠ خطت «الشبان المسلمين» خطوة ملحوظة فى طريق النشاط السياسى · وتداخلت دعوتها بالمفاهيم السياسية · وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الاسلامى بين الأقطار الاسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادىء الاسلام الحسنة ، ومقاومة حركات التبشير والالحاد · وبالنسبة للمسألة الأولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية · ويبدو أنه نظر الى الخلافة الاسلامية لا فى صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التى تدين شعوبها بالاسلام ، بمعنى انها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وانما يعترف بها ويقوم بجوارها · لذلك دعا لانشاء عصبة للأمم الاسلامية · وقدر انه يصعب العمل من أجل اعادة الخلافة حاليا (بالمفهوم الذى دعا اليه) ولكن يجب ان يكون احياء الخلافة هو رغبة كل عضو · وبالنسبة للمسألة الثانية ، أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الاسلامى وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع منع المحاضرات والدراسات الالحادية ، ومع تطبيق التشريع الاسلامى بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء · وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الالحاد وأرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين فى اجتماعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الاسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمى ·

وبهذا يظهر ان الجمعية التى نشأت حريصة على الابتعاد عن السياسة

« في أية ظروف » ، ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة . فتطرح فكرة الخلافة . حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على اية حال ، وحتى لو كان هذا الطرح كمجرد رغبة ، يصعب العمل من أجلها حاليا » . كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الاسلامي . وتتخذ المواقف من سياسات الدول والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر ان الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوى اليسر من مؤيديها ، مثل الأمير عمر طوسون الذى كان يشملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته ، والذى عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطني من سنين سابقة . وقد سبقت الاشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطني ، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالحزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشيه ان تفيد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وان الأستاذ كامبفماير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها ، ذكر ان كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسي الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وان الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث الوطني ومن شخصية الشرق ، وان من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصا على الاسلام أيضا . كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوي بالتضامن ، وهو شعور ينمو تلقائيا مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما اذا كان الاسلام عدو لئيم أو حليف ، ويجيب بما لاحظه من ان العالم العربي لا ينطوي على عداء للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيى المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معا . أنما ما يبعث الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير ، والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقات الصداقة الحميمة قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعا يتعاونون في تجديد الشرق . كما يلاحظ ان الاسلام في مصر وتركيا هو مصدر للاحياء الاخلاقي والاجتماعي ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهي من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه يثير كراهة المسلمين (٧٣) .

ويلاحظ أخيرا ان جاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصورا في الأساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقا في الأساس

بفلسطين والمغرب العربي (*) • ومفاد تلك الملاحظة أنه بسبب من ضمور الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات ، وخاصـــة في مصر ، جاء التعبير عن الانتماء العربي متخذ! ثوبا اسلاميا • وكان الشعار الاسلامي هنا يعكس احساسا لايزال غامضا بضرورة التجمع على مستوى العالم العربي • وان كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية ، وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية . فلما لم يسعفها فكر واضـح متبلور عن الجامعــة العربيــة ، تلمست في جام ـة الاسلام هذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجماعة العربية ، ســـو بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام •

ظهور الأخـــوان :

يمكن القول ــ أن أمكن التبسيط ــ أن جمعية الشبان المسلمين رغـم استمرار بقائها ، كانت مقدمة وتمهيدا لجماعة الاخوان المسلمين • وأن الأخوان بدأت حيث توقفت الشبان • لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادىء الاسلام والاستمساك بها • ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأســوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى أنها في أصل نشأتها لم تستهدف الراجعية (*) أي العــودة للماضي ، وأنما طرحت منهجا اصـــلاحيا اجتهاديا يفيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو الحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهجا تطوريا • والحركة الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الراجعية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرغبة مرجأة أو هدف مستقبل لا كعمل حاضر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الاســلامي • وبهذه الحركة اطلت الشبان على ميدان السياسة • ثم وقفت عند المطل لا تلقي بنفسها في خضم الحركات السياسـية • استشرفت على الهدف الســياسي ولم تتقدم ، واستشرفت على الراجعية ولم تخط • وهنا جاء دور الاخوان المسلمين •

في ١٩٢٨ عرفت كتابات «حسن أحمد البنا متخرج في دار العلوم ومدرس» في صحيفة محب الدين الخطيب « الفتح » • كانت جماعة الاخوان قد تكونت في الاسماعيلية ، وليس لها في القاهرة صحيفة ولا دار • فكانت الفتح مجال كتابات الشيخ البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات • ويحكي

* كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للاخوان المسلمين الذي انعقد في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ • تشكيل لجنة لدراسة قضية طرابلس الغرب (ليبيا) ومساندة مفتي فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨) •

* ليس المقصود بالراجعية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقدم والعدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن • ولكن المقصود أنها دعوة للعودة للماضي •

حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشبان - عندما كان طالبا بدار العلوم - بالعناصر التي ساهمت في أنشاء الشبان المسلمين . وعن دوره ودور الشباب في ذلك - كان وأصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الخضر حسين ومحمد الغمراوي وأحمد تيمور ويحضرون مجالس رشيد رضا . « يجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى الذى ألف جمعية « نهضة الاسلام » . ويذكر الشيخ البنا أنه في واحدة من تلك الجلسات . أخذ يستحث الحضور على العمل النشيط والتحرك المنظم للدفاع عن الاسلام ومقاومة التيارات الغريبة ، ونجح في أقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور ، ورشح الحاضرون مجموعه من الأسماء مثل الشيخ الخضر حسين وعبد العزيز جاويش وعبد الوهاب النجار ومحمد الخضرى ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الخولى ورشيد رضا ، ومن «الوجهاء» أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد. وأن ذلك أدى الى ظهور صحيفة الفتح التي رأس تحريرها الشيخ عبد الباقي سرور وأدارها محب الخطيب » وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم · وظل يحركها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد » . وبعد تخرجه واشتغالة مدرسا بالاسماعيلية بقى على صلة بمجموعة الشباب تلك التى تعاهد معها فى القاهرة على العمل للدعوة الاسلامية . وأنه سعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسل اليه يطلب الانضمام اليها (٧٤) ·

ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لانشاء جمعية الشبان . وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها · ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على أنشاء الجمعية ، فقد أتت فى بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الاصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التى تصدرت العمل بها · ثم جاءت انعطافة الجمعية الى مشارف العمل السياسى بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابة . ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون اكمال الشوط والارتماء في خضم العمل السياسي المباشر · كما أن عددا من الاتجاه الاسلامى أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتماء في الاتجاه الراجعى السلفى · فقام المبرر لدى الشيخ البنا وصحبه لانشاء جماعتهم المستقلة ·

والحاصل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل الهامة التي استفزت الشيخ ورصفاءه الى النشاط في مجال الدعوة الاسلامية · وكان انضم في صباه ببلدته المحمودية الى طريقة « الاخوان الحصافية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحصافى الذى كان يوصى اخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين ··· » · ثم تأسست « الجمعية الحصافية الخيرية » برئاسة أحمد السكرى وسكرتارية حسن البنا » وزاولت الجمعية عملها فى

ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة الى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالخمر والقمار وبدع المآتم . والميدان الثاني مقاومة الارسالية الانجيلية التبشيرية التى هبطت البلد (المحمودية) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسهن مسز ويت ، وأخذت تبشر بالمسيحية فى ظل التطبيب وتعليم التطريز وأيواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية فى سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك » . ولما نشأت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرص المرشد العام حسن البنا فى أول خطبه به ، أن يشير الى دور المساجد قديما فى تدريس العلوم وأنه ليس « كمدرسة ابتدعوها ومعاهد أخترعوها يدخلها أبناؤنا مسلمين ويخرجون منها ملحدين أو بلا دين ... » (٧٥) اشارة الى كل من مدارس التبشير والمدارس العلمانية الحديثة .

والملاحظ أنه فى السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت والمحمودية (البحيرة) ، والمنزلة والجمالية وميت مرجا (دقهلية) ، وشبلنجا (قليوبية) ، وطنطا (غربية) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد (شرقية) . ووجد غالب تلك الشعب فى مناطق وجود مراكز للتبشير . ويذكر الشيخ البنا أن الاخوان أبلوا بلاء حسنا « فى حركة التبشير التى نجم قرنها فى هذا العهد » و « لا ندرى من حسن الحظ أو من سوءه أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين فى القطر المصرى مراكز للتبشير . ففى المحمودية وفى المنزلة دقهلية وفى الاسماعيلية وفى بور سعيد وفى أبو صوير وفى القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعيا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالارساليات ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كانشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيخ أن يورد فى مذكراته تقارير وردت اليه من شعبة المنزلة فى شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاذ الشعبة لمسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة يتكسبن منها ، وعن انقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الارسالية البروتستانتية ببور سعيد الى المنزلة لتنصيرهن (٧٦) .

وكانت صحيفة الاخوان المسلمين التى ظهرت فى أواخر مايو ١٩٣٣ ، (١٣٥٢) تتابع مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالاخبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الأمين » (٧٧) . ففى المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطريز والحياكة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا أن استخلص الاخوان الفتاة وأودعوها

منزل الأستاذ أحمد سكرى ، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج • وفى الاسماعيلية أنشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم بمستشفى شركة قناة السويس فى حمل بعض المترددين على ترك اسلامهم ، فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبانشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين للبنات • وفى أبو صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية • وفى السويس اكتشف الاخوان مركزا للتبشير بحى الاربعين وأنقذوا بعض من أريد لهم التنصر • وكذلك كان الشأن فى القاهرة (٧٨) • وركزت دعوة الاخوان اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين واستغلالهم لفقر الفقراء ويتم اليتامى ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعا عن الدين ، مع اتهام المبشرين بأشعالهم نيران الفتنه (٧٩) •

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى ١٩٣٣ ، قرر أنشاء لجان فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين • وأرسل الى الملك عريضة فى ٢٢ صفر ١٣٥٢ يطلب اليه فيها حماية المصريين من عدوان المبشرين ويقترح عليه خمسة اقتراحات ، هى فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير ، وسحب رخصة أى مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير ، وابعاد من يظهر أنه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معاونة جمعيات التبشير سواء بالارض أو بالمال ، والاتصال بممثلى مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية على مساعدتهم فى ذلك • وروج لهذا البيان بارسال صور منه الى الوزراء ومجلسى البرلمان (٨٠) • فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للاخوان حتى ما بعد منتصف الثلاثينات تقريبا هو مقاومة النشاط التبشيرى • ولعل ذلك هو مما اقنع جماهير الرأى العام بجدوى نشاط الجماعة ومما أكسبها منزله خاصة لديهم باعتبار ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم •

الجامعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الاخوان المسلمين فى السنوات الأولى من الثلاثينات ، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسى والتشريعى • ومما يلحظه الباحث أن الشيخ البنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ وقت أشتعالها سن التمييز السياسى ، اذ كان فى الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم • وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة السياسية الوطنية ، وبلورت نظاما سياسيا وضعيا يتمثل فى الدستور الوضعى النيابى وتعدد الاحزاب واستهداف النهوض الاجتماعى من خلال النظم الوضعية • وقد يشوق الباحث معرفة اثر تلك الثورة التى تحرك لها المصريون بجمعهم ،

أثرها في الشيخ الذى صار من بعد داعية لاكبر حركة شعبية تنادى بالجامعة الاسلامية وترفض التشريع الوضعى · يحكى حسن البنا أنه قام بدور فى تلك « الحركة » ببلدته المحمودية . وكان بارزا بين المشاركين فى المظاهرات ويعتبر الخدمة الوطنية جهادا مفروضا ـ ولكنه فيما يظهر أنفعل بالثورة انفعالا لا يصل به الى حد الاستغراق والتوجه الكلى لها · فكان التصوف يستغرقه ويتجه بقلبه وهواه الى الوجهة الدينية الخالصة (٨١) · وما أن هدأ لهيب الثورة حتى أنحسرت موجتها عن قلبه وتوثقت أواصره بالحركات الدينية الصرف · وجاء الغاء الخلافة فى تركيا . والدعوات الجامعية الى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطى الى انطلاق الفكر . جاء ذلك كله وغيره ليثير فى نفسه النزوع السلفى والنظر الى حركات التجديد فى السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد (٨٢) ·

لم تلج الاخوان ميدان النشاط السياسى المباشر فى أولى سنواتها · واختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه · ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عينى الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين « بالدولة » وما يراه لها من دور حاسم فى نشر الدعـوة · يلحظ ذلك من مجموعة المقالات التى كتبها فى ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة الى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد فى سبيل الله ومنزلته فى الاسلام ووسائل اصلاح الشرق · وتساءل على من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبه أولا على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، خاصة بالنسبة للشعوب حديثة النهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التى تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والسراة « وهم الطبقة الثالثة ممن يقدرون على الاصلاح » ، ثم هى واجبة فى النهاية على العلماء وطلبة المسلمين · وأوجب على الحكومة كونهـا المسئول الأول أن تهتم بالتعليم الدينى وتمنع المجلات الهازلة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الاباحية وأشباه ـ الملحدين (٨٣) · وكتب أحمد السكرى وكيل الجماعة يهاجم أتاتورك لهدمه أركان الاسلام (بالغاء الخلافة) وازالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الاسلام من الدستور (٨٤) ·

وفى ٢٢ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الاخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوى جوهرى ويديرها محب الخطيب ويحرر القسم الدينى بها حسن البنا المرشد العام · وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العـام نظرته الى الجامعة السياسية الدينية فى مقال نشره فى ١١ ربيع الثانى ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الاسلامية » ، قال أن من الزعماء من يقدس مبدأ القومية كهتلر وموسـولينى ومصطفى كمال ، ومن المفكرين من يتشيع للعالميـة ، وأن مصر تعودت تقليد الغرب والاعجاب بنظمه ، فهى تقف من هذين على مفترق طريقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الانسانية والسلام والخير ، فان أمم

الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج الا الشرور والحروب والتخاصم . وكلا المبدأين ضـــار بمصر وبالشرقيين . والمبدأ الذى يقترحه هو « الاخـــوة الاسلامية » ، « أننا اذا تمسكنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للغاصب ..... » . ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاســـلام ، فلا يوجـد بين أفرادها الا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك أن سماحة الاسلام وصلته تتسع لابناء قومنا وأن كانوا على غير ديننا ... بل أن تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم مالهم وعليهم ما عليهم » (٨٥) .

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعـة العربيـة فى حديث له هاجم فيه طه حسين ، وعرج الى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل الهجرات العربية لمصر فى القديم والحديث ، وبفعل اللغة والدين والعـادات والثقافة . وذكر ان المصريين لا يتخلون عن اللغـة العربية ولا عن القرآن العربى (٨٦) . والحق ان تتبع أقوال الشيخ يكشف عن أقتران وثيق لديه للعروبة بالاسلام . وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس « ان الاسلام الحنيف نشأ عربيا ووصل الى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربى مبين » ، وان توحدت الأمم بأسمه على هـذا اللســان يوم كان المسلمون مسلمين » وقد جاء فى الأثر اذا ذل العرب ذل الاسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال ســـلطان العرب السياسى ، وانتقل الأمر من ايديهم الى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن اليهم ، فالعرب هم عصبة الاسلام وحراسه ..... ومن هنا وجب على كل مسلم ان يعمل لاحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها . وهذا هو موقف الاخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبى عليه الســلام أن العربية هى اللسان أى اللغة .

وذكر الشيخ فى رسالة « دعوتنا فى طور جديد » ، ان للعروبة فى دعوة الاخوان مكان بارز ، « لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الاسلامية ونهضتنا ، وان كل شبر من أرض وطن عربى نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا » . وفى رسالة أخرى « بين الامس واليوم » ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الاسلامية والشعب الاسلامى ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والرياســـة الى غير العرب ، من الفرس تارة والمماليك والأتراك تارة ، وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الاسلام الصحيح ..... » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الاســلام ، وان هناك من يفهم القومية على انها عصبة الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم » ، وثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية ،

فيجعلون ذلك مطمح أنظارهم « وهؤلاء قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط ... » . ثم شرح ما يراه رأى الاسلام « خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك ، ترى من كل ذلك ان للاسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ ..... » .

وفى مقالاته التسع التى نشرها بين المحرم وربيع الثانى سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أى شيء ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أثمرت ثمرتين . أولاهما ان المستعمر الاسلامى لم يفتح الارض الا ليعلى كلمة الحق ويزيل الفوارق ويمحو المظالم ، وثانيتهما ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الارض فيه اخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من أرض الاسلام تجب حمايته ، وسما بذلك الوطن الاسلامى عن حدود الوطنية الجغرافية أو الوطنية الدموية . فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى فى رسالة المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة فى وطن واحد مهما تباعدت أقطاره ، وفى رسالته « الى الشباب والى الطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامى الذى فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوروبية ، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية خاصة « فمصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر أرض فيه مسلم يقول لا اله الا الله — كل ذلك وطننا الكبير ، الذى نسعى لتحريره وانقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضى حركة الاخوان كانوا يكثرون من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجامعة الوطنية نفسه الذى ظهر فى القرن الماضى وارتفع فى ١٩١٩ ، وأنتج ثمارا يانعة . وقد ذكر الشيخ البنا فى رسالة المؤتمر الخامس ، ان كثيرا من الناس « يغمزون الأخوان المسلمين فى وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعا اياهم من الاخلاص للناحية الوطنية ..... » . ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنية ، « فالاخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية » كما ذكر فى رسالته « الى الشباب ..... » ان الاخوان أشد الناس لوطنهم اخلاصا وتفانيا ، وهم يعملون لمصر ويفنون فى جهادهم لأنها أرض الاسلام « وزعيمة أممه » . كما أكد المعنى نفسه فى « دعوتنا فى طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا فى هذا كله ان نعنى بتاريخ مصر القديم ، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فنحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة . ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هداها الله بتعاليم الاسلام » .

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله أن الناس افتتنت

بدعوة الوطنية والقومية . فاذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الارض والفتها ، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة مأمور به في الاسلام من جهة أخرى ... وأن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له ... فنحن معهم في ذلك أيضا ... وأن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطه بين أفراد القطر الواحد ... فذلك نوافقهم فيه أيضا ... (أما) ان كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض ... وتتشيع لمناهج وضعية أملتها الأهواء ... والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته ... فتلك وطنيه زائفة ... أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو اننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الارضية والحدود الجغرافية ... هذه واحده ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون اليه تخليص بلادهم فاذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية وفي سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانه عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها ، تلك هي هداية البشر بنور الاسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يبغي بذلك مالا .. » . وفي مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان « دعوتنا » (نشرت بدء من ٤ صفر ١٣٥٤ ــ ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الاخوان المسلمين) . ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينهج الا خلاف نهج الأسلاف ، واذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الاسلام كما فعلت تركيا فلا (٨٨) .
وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد في ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى لدولة غير اسلامية ، كبيرة من الكبائر توجب مقت الله وشديد عقابه ... فكيف اذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاء المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدي الى أن يكون المؤمن في صف الكافر أمام أخيه المؤمن ... » (٨٩) . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى . وفي ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى في مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية في طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الايطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتفضيلها على قوميته الاسلامية « لهو كفر صراح وخروج عن الدين ... لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجه ... » (٩٠) .

وقد صيغ قسم من شعارات الاخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقيدة ... تذكروا دائما أن الاسلام يشمل العبادة والاخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون ... أعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد في سبيل تحرير الوطن الاسلامي العام » (٩١) . ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة » (٩٢) ، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم . وهتفت صحيفتهم « النذير » ، « أن الاخوان

المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الاسلامية التي أقرها الاسلام ٠٠ » وصاح عبد المنعم خلاف « لا تدين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا تقدس الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثني الضيق » (٩٣) ٠

وكتب صالح عشماوي في « النذير » (٢٤ رجب ١٣٥٧) عن « زعامة مصر اسلامية شرقية ولا غربية ٠ الاسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة ٠٠٠ والمسلمون ٠٠٠ أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، ثم يتحدث عن اعداء الاسلام في الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية ٠٠٠ فنادى عالهم وصنائعهم في مصر (الدين لله والوطن للجميع) ونحن نقول لهؤلاء (اذا كان الدين لله فان الدين عند الله الاسلام) وهتف اعداء الاسلام (الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا) فواعجبا متى كانت الوطنية دينا ٠٠٠ » ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربية فهو هراء ، فان مصر لا قيمة لها في ذاتها ، وانما قيمتها في قيادتها للعالم الاسلامي » ٠

على ان الشيخ البنا كان يؤكد ، ان الاخوان لا يرفضون من القومية الا استنادها الى أساس عنصري أو جغرافي ، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الاسلامية الأخرى ٠ وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس ، ان الاخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والاسلامية ، بالمعنى الذى يذكره عن كل منها ، وهي بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا « فاذا أراد أقوام ان يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحا يميت الشعور بما عداها ، بالاخوان المسلمون ليسوا معهم ٠ ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » ٠

النظام التشريعي :

هذا الموقف الذى اتخذته الاخوان من الجامعة السياسية ، اتسق معه موقف الجماعة من النظام التشريعي للدولة والمجتمع ٠ مع نشأة الدولة الحديثة في مصر على يد محمد على ، ومع تطور نظم الحكم والادارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انبعاث حركات التجديد في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعي ، ليواكب حركة التغيير في الميادين الأخرى ٠ ولم ينصرم القرن الماضي ، الا وكانت التقنينات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية

ونظم المحاكم وأجراءتها • وبقى للشريعة الاسلامية مجال الاحوال الشخصية للمسلمين تقضى فيها المحاكم الشرعية • وجاء تعديل النظام التشريعي . اقتلاعا شبه كامل للنظام الموروث •

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين . وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد • ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط وافد ونمط موروث ، وهي ليست في بساطة أن يشير المرء بأصبعه الى واحد من سلعتين معروضتين في واجهة أحد المحال . فيتسلمها على الفور ويعود بها الى بيته • ولكن المهمة الصعبة ان يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من وافد وموروث ، وأن يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجح الوصفات لضمان التحرر والرخاء والعدالة • ولن يصنع شيء جاد الا بعد البحث الدقيق لوظيفته . والفهم الصحيح لواقع مكوناته • والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الوافد والموروث من الصيغ والافكار والمؤسسات • وهو صراع لم ينحسم الى اليوم . بله أن يكون أنحسم على عهد المرشد العام الأول للاخوان المسلمين . أنما هو دار ولا يزال يدرر سجالا متتابع الحلقات • ومفاد عدم انحسامه . قيام الانماط المتباينة والمتخالفة جنبا الى جنب • وعلى جهد المصريين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام ، وينفرز الحسن من القبيح بمقياس المصلحة . وبمنهاج أئمة الشريعة الاسلامية القدامى في جلب المنافع ودرء المفاسد •

وأن المرشد العام . وأن التقط أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هالة التنافر ووضع كل شيء على كل شيء • ووجده كله ركاما ، واضطرابا في اضطراب ، فالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة ، ولا قاعدة ولا أساس في العادات والآداب . وليس ثمة عرف اجتماعي عام . والمتدين يوجد بجوار غير المتدين ، والاباحي بجوار الورع • كان ثمة واقع قبيح أسخطه . تمثل في فترة الثلاثينات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى أفتتحت بها هذه الفترة . ولكنه بدل أن يتقدم باحثا منقبا ، جفل الى الوراء رافضا ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم • كانت الديون الأهلية تأخذ بختناق الأفراد والاسر . فرأى الاثم في نظم البنوك ومواد القانون التجارى . « وكلها شواظ من نار مسلط على التجار والزراع والملاك والوارثين يقضى على ما ورثوا وينقل ذلك كله الى يد أجنبية » ، ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماسرة الأجانب ، فقرن هؤلاء بالكماليات الأجنبية والخمور الأجنبية والنساء الاجنبيات وسوى بينها جميعا في الأهمية ، واعتبرها جميعا عوامل مدمرة للثروة الوطنية • ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد (٩٤) •

وقد نشرت « النذير في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ . من أحاديث الثلاثاء للشيخ

حسن البنا . ان المســلمين فى مصر فريقان أحدهما يدعو الى الله ورســوله وسنته ... ، « وفريق تشرب ادراكهم بتعاليم غير اسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبى بحت . من مطاعم وملابس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الاسلام . » ، ثم يشير الى خطورة هذا الفريق الثانى بقوله « وقد بلغ عدد الذين فى المدارس الأجنبية منهم حوالى الخمسة والثلاثين ألفا ، ليســوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطه ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبراء والمديرين والحكام والقضاه وغيرهم . ونمت مداركهم على كل ما هو أجنبى . فهم يحبون كل ما هو أجنبى . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم فى هذا البلد . فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هى القيود وهذا هو الاستعمار فى الواقع . وهذا هو الخطر المسدد الى الروح الاسلامية ، فهى الهدف الوحيد المتجه اليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من اشباهه منذ خمسين سنة . فالقيت اليهم مقاليد الحكم فى هذه البلاد ، فلقى منهم الاســلام وأبناؤه الشر المستطير » ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ فى بيئة اســلامية . اذا فالصحف والاذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير اسلامية . فهذا الفريق المشبع بالروح الاوروبية هو مع الاسف الذى فى يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه فى شئون هــذا البلد » . تلك هى الروح التى أراد الشيخ حقيقة وبحق ــ أن يقاومها وكان كما ذكر فى النذير (أول محرم ١٣٥٨) يرى « موقف الأمة عموما موقف الحائر فى مفترق الطرق يتلمس الهادى » ، ولكن كيف تكون المقاومة . وأى سبيل تسلكه من السبل المتشعبة .

وفى مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وأن دعاة الاسلام فيها ينقسمون فريقين « فريق جعل الاسلام أساسا فعمد الى الأصول الاسلامية يتفهمها ... ويخلصها مما شابها ... هذا الفريق أصــاب كبد الحقيقة ودعا الى الاسلام بحق ... وفريق ثان من رجال الدعوة الى الاسلام أيضا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول الى الغاية ... واخذت بأبصارهم زخارف مدنية الغرب .. وضعفت فى نفوســهم المنعة الاسلامية ... فجعلوا مدنية الغرب أساسا يشكلون الاسلام على غرارها ... فما وافق هذه المدنية من الاسلام شادوا به ... وما استعصى من قواعد الاسلام ونظرياته على هذه المدنية ... قسروه على ذلك قسرا ... » ، وذكر أن هــذا الفريق الأخير وأن ادعى أنه يماشى روح العصر ، فانه لا يجد الا ضعاف النفوس يصدقونه . ومثــل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال أن الفريق الأول يحرمونة ، أما الآخرون « فاستتروا بالاضعاف المضاعفة تارة وبالفضل والنسيئة تارة أخرى وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة » (٩٥) .

ان المثــل الذى ضربه الشــيخ ، فصيح فى دلالتــه على طريقى الدعوة الاسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع

على علاته بغطاء من مادة اسلامية · ولا ريب ان الشيخ وجماعته كانا من أصحاب الطريق الأول ، طريق الالتزام بالأصول والمناهج · ولكن على أى جانب من جانبى الطريق كانوا · جانب الاجتهاد أم جانب الجمود ·

أن الشريعه الاسلامية مصادرها الاساسية القرآن والسنة · وهي بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير · وتفسير النص . أى نص قانوني ، ليس مجرد بيان لمعاني كلماته وجمله وعباراته ، أنما جوهر عملية التفسير هي في وصل هذا النص ذي العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أي هو حكم النص متحركا في أطار الواقع المعيش · لذلك فان النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لانه ينطبق على واقع غير متناه ، وفى نطاق النص الثابت فان كل واقع جديد يستدعى تفسيرا جديدا · والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حكم فى واقعة لا نص فيها . على هدى من الاحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقا لطرائق بينوها ، وليس المجال مجال التفصيل فيها· فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة · وكان باب الاجتهاد مفتوحا على عهد أئمة الشريعة العظام فى القرون الأولى للاسلام . حيث اسست الشريعة وأصلت وحللت ·· ثم تجمد المجتمع الاسلامي وآل فى جملته الى الركود ، وأنغلق باب الاجتهاد · ومفاد قفل باب الاجتهاد أن تفسيرات النصوص قد تجمدت في نطاق ما فسره بها الأئمة الأولون ، أى فى نطاق ما عايشوه من واقع · وأن لم يبح الفقة لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث · واذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصا من قرآن أو سنة يحكمها ، ولا تفسيرا للأولين يشملها ، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد فى النصوص توصلا لحكم يصدق عليها ·

ومع حركة البعث والاحياء الحضارى فى القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انغلق من أبواب الاجتهاد · ووجه الضرورة فى هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئا بحشود من الجديد في كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصا على حيوية الشرع الاسلامي وبعثا له ، أن ينفتح باب الاجتهاد ، لتتحرك النصوص الثابتة لا فى أطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ولكن فى اطار الواقع المعيش الآن ·

لذلك فان الطريق الأول الذى اختاره الشيخ لجماعته ، لم يكن طريقا وحيد الجانب · اذ وجد فيه من يجتهد فى تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أى لتتعامل معه بالضبط والتغيير · كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامة ، فيفقد بهذا الموقف الفكرى مكنته تغيير الواقع على وفق ما يرى · ولم يكن الخلاف بين هذين الجانبين ان أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها ، انما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان أحدهما يجتهد ليحفظها كقوة مؤثرة فى الواقع المعيش ،

بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتأكد انخلاعها عن واقع الحياة المعيشة · والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير · وما دام ان التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام ان ثبوت النص ليس هو موضع الخلاف ، مادام ذلك كذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين في التعامل مع الواقع المعيش · والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة · وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها · أما تجاهله فلن يفيد الا الانخلاع عنه ·

والحق ان الشيخ البنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجديد · وكان سبيله الى ذلك هو السبيل الذى تسلكه عادة دعاوى الاحياء والبعث ، وهو سبيل اللجوء الى المصادر الاصلية والدعوة للبدء منها · وبالرجوع الى المصدر يمكن اعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بآثار الحلقات الوسيطة · وللشيخ في رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن ، اذ ذكر « يعتقد الاخوان أن أساس التعاليم الاسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . اللذان ان تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبدا · وان كثيرا من الاراء والعلوم التى اتصلت بالاسلام وتكونت بلونه تحمل لون العصور التى أوجدتها والشعوب التى عاصرتها · ولهذا يجب ان تستقى النظم الاسلامية التى تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافى ···· وان نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما قيدنا الله به · ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه ····· والى جانب هذا أيضا يعتقد الاخوان المسلمون أن الاسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة فى كل الشعوب والأمم لكل الاعصار والأزمان ، جاء أكمل وأسمى من ان يعرض لجزئيات هذه الحياة ····· » · وذكر أيضا في رسالة « التعاليم » ، « ٥ — ورأى الامام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفى المصالح المرسلة ، معمول به ما لم يصطدم مع قاعدة شرعية · وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات · والأصل فى العبادات التعبد دون الالتفات الى المعانى ، وفى العاديات الالتفات الى الاسرار والحكم والمقاصد (أى لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وانما يجرى الاجتهاد فى المعاملات) · ٦ — وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك الا المعصوم صلى الله عليه وسلم · وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنه قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع ····· » ·

ويؤكد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرح به فى رسالة المؤتمر الخامس ، من تأكيده ان الخلاف فى الفرعيات « ضرورى لابد منه » · لاختلاف العقول والافهام فى الفهم والتصور ، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « ومازال كذلك وسيظل الى يوم القيامة » · ويروى حديث الامام مالك « اذا حملتم على رأى واحد تكون فتنة » · ثم ذكر ان ليس العيب فى الخلاف ، ولكن العيب فى الحجر على عقول الناس برأى واحد · وأكد فى رسالة التعاليم

هذا المعنى واضاف أن « كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذى نهينا عنه شرعا » . وان هـذه العبارة الاخيرة لا تفيد فقط الحـذر من ان يستدرج الناس الى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية . ولكنها تفيد كذلك الحرص، وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد .

على ان حركة الاخوان كانت موجهة في الاساس الى الدعوة « للاصول » . اى للمبادىء الكلية للنظام الاسـلامي وشريعته . اذ رأى الاخوان ان الانماط الحديثة والوافدة قد اقتلعتها اقتلاعا . فجاء صراعهم الاساسى من أجل العودة الى هذه الاصول . وكان تركيزهم على هـذا الجانب . واستتبع ذلك ان يقفوا فى الغالب موقف الحذر من أن تؤول دعوة التجديد فى ظل أوضاع راهنة غير مقبولة . ان تؤول الى طلاء يتنمق به هذا الوضع الراهن . وأملى عليهـم واقع دعوتهم فى سياق ما يرونه من أوضـاع معيشه ، أملى عليهم التأكيد على اظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع ، الى التركيز على ما يرونه مرفوضا من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه . واذا كان الاجتهاد فى أحد معانيه هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب فى توازنه لديهـم مع الجانب الآخـر ، أى الدعوه للاصول . وجاء الاثر العملى لذلك ان الدعوة أوضحت الفارق جليا بينها وبين غيرها فى موضوع العودة للاصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل فى تحريك الاجتهاد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها . وبدت الاخـوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حبذ الاخوان العودة للتشريع الاسـلامى وتطبيقه فى كافة مجـالات الحياة السـياسية والاجتماعية ، باعتبار أفضليتـه على الشرائـع الأخرى (٩٥) . وأوضح الشيخ رأيه فى تلك الأفضلية مقارنا بين رسـالة المسلمين وهى نشر الاسلام بين العالمين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التى أفسدت المبادىء السياسـية اذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشها وفضتها وذهبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواش الترف والنعيم .. ففسدت مبادىء القوم السياسية ، فهم بين ملكية مهددة وجمهورية زائفة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة ، وفسدت قواعدهم الاقتصادية ... » (٩٦) .

وقد نشرت « النذير » فى ٧ ربيع الثانى ١٣٥٧ حديثا لأحد الأسـاتذة المجتهدين فى الشريعة الاسـلامية ، الشيخ عبد الوهاب خـلاف أستاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جوابا عن نظرة الاسـلام الى النظام النيابى فقال « الحق الذى لاريب فيه أن الاسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم ... فمصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذى يعبر عن ارادتها هم أولو الحل والعقد من رجالها ، والمنفذ لما تريده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء ..... وهو الخليفة » . فلما سئل عما اذا كانت

الدعوة الاسلامية تستفيد من دخول دعاتها فى مجلس النواب ، أجاب بالايجاب باعتبار المجلس النيابى أقوم طريق يوصل الى العمل فى الاصلاح التشريعى والقضائى ، وذكر أن القسم الذى يقسمه النائب باطاعته الدستور والقوانين ، لا مأخذ عليه من الوجهة الاسلامية ، لأنه لا يمنع من أقسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ماسا باحكام دينه أو مصالح أمته ٠

وقال أن حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافى ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها الا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض لذى دين فى أقامة شعائر دينه ، وكلا الأمرين يحترمهما الاسلام الذى أجاز للمسلم ان يتزوج غير مسلمة ٠ ولكن النذير افصحت فى عددها التالى عن معارضتها لما أثبته الشيخ خلاف من آراء ٠ وكان صالح عشماوى هو صاحب هذه المعارضة ٠

وقد أثار موقفه تساؤلات ، رد عليها الشيخ البنا مؤكدا ان الاخوان يرون ان الاسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الاسلام ، وهما ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب ٠

وبمناسبة الاحتفال الوطنى العام فى ١٩٣٣ بالعيد الخمسينى على نشأة المحاكم الأهلية ، كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بنظامها وتشريعها الحالى تصطدم بتعاليم الاسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزانى ، واجازتها اعفاء الزانين من العقوبة واباحتها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من ان دين الدولة هو الاسلام (٩٧) ٠

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكليات الشرائع الدنيوية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس « فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التى تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع ، كل هذه نعتقد أن الاسلام خاضها فى لبها موضع للعالم النظم التى تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن ٠٠ وأن لكل أمة قانونا يتحاكم اليه أبناؤها ، وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من أحكام الشريعة الاسلامية مأخوذا من القرآن الكريم متفقا مع أصول الفقه الاسلامى ٠٠ » ٠

ثم ضرب مثلا عن البغاء وحانات الخمور والاباحية واللهو العابث فى الشوارع والمصايف (٩٨) ٠ وذكر أن الاسلام لا يقف محايدا أمام أى شأن من

شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات (٩٩) ، وأن أظهر مظاهر الداء الذى يعانى منه المجتمع هو « الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والالحاد والاباحية وفوضى التعليم والتشريع واليأس والشح والخنوثة والجبن والاعجاب بالخصم اعجابا يدعو الى تقليده تقليدا أعمى ... » ، وأن وسيلة العلاج هو استخلاص المنهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله . فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموثوق بها التى وجدها الاخوان المسلمون (١٠٠) .

وكتبت صحيفة الاخوان فى ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يهددان المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التى هى أباحية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون فى تركيا والهتلريون فى ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الضائقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة « أو أسميها أنا بالنكبة الكبرى التى عطلت الأيدى وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقبة العامل المسكين » (١٠١) ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضا من كتاب الاخوان بلغ الرفض بهم حدا لم يكونوا معه يهتمون بالفهم الصواب لما يرفضون .

وقد أتفق أن أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحديث أظهر فيه أعجابه بكمال أتاتورك الذى بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة فى بلاده « التى تستطيع وحدهما فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » . فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظرته هذه ، ويسأله عما اذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبرنامج أتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الاخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التى انتهكت بظهور العاريات على شواطىء البحار وغير ذلك (١٠٢) .

فلما أبرمت معاهدة ١٩٣٦ ، تصاعد الاخوان فى مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الاسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الاسلام هو النظام السياسى الاجتماعى العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطا كبيرا فى نشر المقالات والقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للاخوان لجنة لدراسة الدستور فى ضوء نظام الحكم الاسلامى واحلال النظم الاسلامية محله ، ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعى والقانون الاسلامى ، بيانا لنواحى الخلاف ومطالبة بتعديل المخالف ، (ولا يظهر أن أيا من الجهدين قد أثمر نتائجه الملموسة وقتها) ، واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الاسلامية وتطبيق الشريعة الاسلامية بحكومة امام اليمن وملك السعودية (١٠٣) .

ودعا الشيخ البنا الى توحيـد التعليم وتوحيـد المدارس المدنيـة والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسـلامية لا على حسابها . وهاجم سـلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى الغاء الربا والميسر والبغاء والخمر . وأفتى بتحريم التأمين على الحياة (١٠٤) .

وكان من أهم شعارات الاخوان السياسية التي يتجمع بها الأنصار ويدعو اليها الداعون ، لا تقف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن . » وانما تشمل بالمستوى نفسه من الاهمية « الامامة سياستنا » ، وان من الموبقات التي يتجنبها الاخوان ويعملون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنجيات « اقامة الحدود الاسلامية » (١٠٥) (*) .

الموقف من الأقلية :

يرتكز الفكر السياسي للاخوان اذا على ركيزتين . الجامعة الدينية ، والشريعة الاسلامية كنظام تشريعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامعـة الدينية مستبعدا للرابطه القومية رافضـا لها ، ولا كان في الشريعة الاسلامية مستبعدا لمنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الاخوان في اشـاعة العنصر الديني الاسـلامي في هـذين المجالين اللذين يمسـان مبدأ المواطنه . كان من شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الاقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الاخوان . وأن يثير الحذر مما قد تفضي اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنه بالجامعة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو إختلفت أديانهم .

(*) وكانت « النذير » حملة على الدستور باعتبار مخالفته لتقاليد المصريين وديانة المسلمين ، مما لم يكن مقنعا لقسم كبير من الرأى العام « الذى كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحوى سياجا للحريات العامة وضمانا ضد جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولمبدأ المساواه بينهم ، فضلا عن تحديده حقوق كل من الملك والرعية وواجبات كل منهما . وكل ذلك لا ينافى الاسلام ، بل يقيم المساواه والحرية على ما عرف المسلمون في الصدر الأول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تعبر عن هذا النظر ، وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طفرة وارهاق ، وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة العمل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة ان الدستور يميل الى القوانين الوضعية ، وأن فكرة النظام العام عنده غير مستمدة من مبادىء الشريعة الاسلامية . (يراجع على سبيل المثال . صحيفة النذير ٢٤ رجب ١٣٥٧ . مقال « ليس فى الدستور المصرى مخالفة لاحكام القرآن الكريم » . حامد أسعد محمد عاشـور المحامى . ومقال « ردا على مقال ليس فى الدستور .. » عبد المنعم فرج الصده المحامى ..) .

ولما بدا الظهور السياسى السافر لجماعة الاخوان فى سنتى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧، كان من الطبيعي أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الاخوان وغيرهم ، وأن يتساءل مجمل الرأى العام عما تصنعه دعوة الاخوان فى هدف حققته الأمة ، وشعار روته دماء الشهداء فى ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصرى الأمه الدينيين واسباغ صفة المواطنة في مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها .
ويبدو أن مشكلة الاخوان في هذه النقطه ، ان المرشد العام مصمم الدعوة ومعظم جماعته ، لم يولوا تلك النقطة حقها فى الاهمية . وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الاسلامية والتشريع الاسلامى ، لم يرد الا قليلا نسبيا التعرض لهذه النقطة ، تعرضا لا يستهدف مجرد اشاعة الاطمئنان لمسلك الدعوة الاسلامية ازاء غير المسلمين ، ولكن يتضمن تحديدا منضبطا واضحا للنظرية الاسلامية التى يراها الاخوان ويعملون لها فى هذا الشأن . لذلك بقى قلق غير المسلمين قائما ، وبقى حذر فريق من العاطفين على الدعوة الاسلامية نفسها ، وبقى جماهير الاخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب فى هذا الأمر والنظر الجامد فيه ، مما أضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب ـ شعب وادى النيل كله فى الشمال وفى الجنوب ـ يدين بهذا الدين الحنيف . والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينه والامن والعدالة والمساواة التامة في كل تعاليمه وأحكامه .... ويعتبرون الاسلام معنى من معانى قوميتهم ، وان لم تكن احكامه وتعاليمه من عقيدتهم » (١٠٦) . وكتب فى مناسبة أخرى ، يكاد يعترف فى ثنايا حديثه أن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن دعوته « سمعنا من الكثير من الغيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها . وفى أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات القليلة ليعلموا أن الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجا شافيا يشيد بالقومية ويحمى الاسلام . أن الاسلام الذى وضعه الحكيم الخبير .... احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل . فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم الا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبسا ولا غموضا فى حماية الأقليات » (١٠٧) .

وذكر فى رسالته « الى الشباب » ... ، « يخطىء من يظن أن الاخوان المسلمين دعاه تفريق عنصرى بين طبقات الأمة . فنحن نعلم أن الاسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الانسانية العامة بين بنى الانسان ... كما أنه جاء لخير الناس جميعا ورحمة من الله للعالمين . ودين هذه مهمته أبعد الأديان عن تفريق القلوب وايغار الصدور ... وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى فى حالات الغضب والخصومه ، .... وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وان اختلفت عقائدهم وأديانهم .... وفى انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلهم ما لنا

وعليهم ما علينا . تعلم كل هذا فلا ندعو الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبة طائفية. ولكن الى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بايماننا .... » وذكر فى رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن انبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، أن الجرى على هذا المبدأ (هداية البشر بنور الاسلام) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ماداموا متعاونين على الخير .... » وكتب فى « نحو النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يشتمل على حمايتهم فقط ، بل أوصى بالبر بهم والاحسان ، وقدس الوحدة الاسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الايمان بالاديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذى على المزاج المعتدل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا فى تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة منعة القداسة الدينية . بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » .

ورغم كل ما بذل المرشد فى اشاعة الاطمئنان والسكينة ، لا يظهر أن جهدا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . فبقيت عبارات الكتاب التى تتكلم عن الدين كأساس للجنسية السياسية ، بقيت مصدرا للقلق والحذر .

وكتبت صحيفة الاخوان « قد يقول قائل ان الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية . والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام تجعل بره وصلته تتسع لأبناء قومنا وان كانوا على غير ديننا .. بل ان تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وأتت بالشواهد من تاريخ الاسلام فى ان دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالاقامة فى البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وأنه مع بداية الفتح الاسلامى كان المسلمون يخيرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو الحرب ، فاذا دفعوا الجزية عدوا ذميين، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتصان لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولهم التقاضى فى أمورهم الخاصة الى رؤسائهم حسب شرائعهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعي بحق النظر فى الخصومات المدنية « التى تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين ... » (١٠٨) .

وقد كتب التميمى حمزة فراج يهاجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذى انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الغاء « سورة براءة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم » (١٠٩) .

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا الى محمد محمود رئيس الوزراء فى ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشريعة الاسلاميه ومنع الحفلات الخليعه وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسه الاسلام والسيرة النبوية . ثم قال « قد يقال أن فى الأمة عنصرا ليس مسلما ولا يرضى حكم الاسلام . وجواب ذلك مدفوع بالواقع فقد عاشر هذا العنصر الاسلام قرونا عدة ، فلم ير الا العدل الكامل والانصاف الشامل ، ولا تزال كلمه الخليفة الثانى لاميره على مصر مدويه فى الآذان مرددة على كل لسان (يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) » . ثم أعاد الطلب فى خطاب بعث به الى وزير الحقانية أحمد خشبة ينصح فيه بتوحيد القضاء مع العمل بالشريعة الاسلامية ، وعرج فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو « أن فى مصر عناصر غير اسلامية آن حكمت بأحكام الاسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التى كفلها الدستور للمواطنين ، وأن حكمت بغير أحكام الاسلام كان ذلك نوعا من الامتياز البغيض الذى حمدنا الله على التخلص منه ... هذه الشبهة مردوده بجزئيها ، فأنهم أن عوملوا بتعاليم الاسلام لم يكن فى ذلك اصطدام بحرية الدين ، فان الحريه المكفولة هى حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعية فهى حق الأمة ومظهر سيادتها ، فهم فيها تبع للاكثرية ، فاذا ارتضت أكثرية الأمة قانونا فى هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع ... وأن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس فى ذلك امتياز بخيف ... » (١١٠) .

وأن حرص الشيخ على معالجه هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه . فى هذه النقطة الصعبية . لقد كان أدب الاخوان دائما أدبا هجوميا على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث فى هذه النقطة التى تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون الى مواقف الدفاع . كانت عادة الشيخ الا يجادل مخالفيه فى أفكارهم ، وأنما يطرح أفكارا أخرى بديلة ، ولكنه فى هذه النقطة خاض فى مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشيخ دائما يصدر فى أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره . واستخدامه لمفاهيمه هو لا دخولا فى مفاهيم الآخرين ، ولكنه فى هذه النقطة – وحسب العبارات السابقة خاصة – جادل غيره بمفاهيم هذا الغير لا بمفاهيمه هو . وأحتج فى طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الأكثرية فى المجتمع . فاستمد للشريعة بذلك « شرعية » طارئه عليها هى أنها قانون الأكثرية ، ولم يقف عند حد أنها « الاسلام » كما يفعل فى غير ذلك من المواقف ، كما أن مجادلته عن حكم « أكثرية الأمة » للأقلية ، يعنى اعتراف ضمنى بأ ن الاكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسى واحد ، وأن ثمة « أمة » منها .

بهذا المنهج الاصلى . عالج الاخوان فروع المسائل – فمثلا كان من أهم

مطالب الاخوان خلال الثلاثينات جعل الدين الاسلامى مادة أساسية فى المدارس، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية • وبالنسبة لغير المسلمين الا يكون تدريس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم • ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانه المسيحية للتلاميذ المسيحيين فى مدارسها ، اعتبر الاخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيذبح ذبحا رسميا فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية • لقد تقرر رسميا من عهد قريب أن يعين بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم دينى خاص بهم • سيعين اذا فى التعليم الأولى معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيـــد من التعليم الذى ظـــل محافظا على صـــورته الطاهرة واســـلاميته الكاملة » (١١١) • ووقف الاخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين •

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومى (١١٢) ، انه مع ما اتسم به موقف الاخوان من الاقباط من اعتدال ، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التى تفيد المحتل ، ومع الحرص على نفى تهمتى التعصب الدينى واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة فى مضمونها للاقباط • مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعيـــة الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها • ومهاجمة وزير الاوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية (وكذا مهاجمة بهى الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمنيه النجاح للجمعية) • وذكر المؤلف ان صحيفة النذير والت « نشر المقالات عن الحروب الصليبية فى قالب مثير للمسيحيين ••• وكان كل ذلك كفيلا بارتياب الاقباط من هذه الدعوة ••• » (١١٣) •

٣ - مصر الفتاة

من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبى الآخر ، ظهر فى الثلاثينات بعد الاخوان المسلمين . كانت بداياته بحركة الشباب فى « مشروع القرش » ، الذى أستهدف فى مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس فى ١٩٣٣ باسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجا تضمن أهدافا سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبرة الدينية القوية التى شاعت فى البرنامج، كما شاعت فيما بعد فى ممارسات الحزب السياسية . وأن ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة فى فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

فى ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسنى المدرسان بالمدارس الثانوية وقتها ، أصدرا كتابا عن تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر (١١٤) ، كان له تأثير ممتد على أجيال متتابعة من الشباب ، خاصة بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية (الثانوية العامة) ، واستمر تدريسه حتى أوائل الخمسينات . وكان كتابا جد مشوق فى مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفى تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومى فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينه الكتاب الذى درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازينى وحركته « ايطاليا الفتـاة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازينى نبى الحرية والوطنية فى ايطاليا ، أنشأ جمعية ايطاليا الفتاة » وجعل شعارها (الله والشعب) فسوى بذلك بين الايمان الوطنى والايمان الدينى ، وكان لا يقبل فى صفوفها من يزيد سنه عن الأربعين (لأن الشباب ـ كما قال ـ يكسب الحركة حماسا وقوة ، ويضاعف انتشـار الدين الجديد ، دين حرية

ووحـــدة ايطاليا) . ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الأيمان ، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدســـة والايمان الثابت بمستقبل البلاد ... » . وتقل المؤلفان من أقوال مازيني « ايطاليا ملكة العالم ، أرض دانتي ، مركز البابوية ، مهد النهضـــة ومبعث النور والحرية : لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد طهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع ... أن هذا النور لن ينبعث الا اذا قدم الايطاليون أرواحهم فـــداء الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والســـجن والفاقة وتألموا كثيرا ... » (١١٥) .

ويقابل ذلك العبارات التى تصـدر بهـا برنامج مصر الفتاة « مصر التى علمت الانســانية وأضـــاءت على العالمين ، مصر التى رفعت لواء الأديان جميعا وأعلت كلمة الله والاســلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن ، بعد أن حاربها الزمان فارتد وانهزم ، لن تمــوت أبدا بـــل ستبعث من جديد لتعيد ســيرتها الأولى منارة للعـــالم وتاجا للشرق وزعيمة للاسلام . وهى من أجل ذلك فى حاجة الى دم الشباب الملتهب ، فى حاجة الى الايمـــان والعمـــل ، فى حاجة الى نفر من بنيها يقابلون الموت ويستعذبون الالم ويرحبون بالتضحية ـ وتلك صفات لن تتوفر فى أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله ـ الوطن ـ الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رآه مازيني وايطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخليص الوطن » والعمل فى ســبيل الحرية والوحدة القومية ، قبل أن تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « أن شقاء العيش وبؤس الحياة التى يقاسونها ، انما مصدرها الأجنبى الغاصب ـ النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد ... الحائل الأكبر بين سعادتها » . وورد فى النداء الذى أرفق به برنامج مصر الفتاة أنها تتقدم « ... لترفع صوتك ولتطعم جائعك ولتعلم جاهلك .. أن الأجانب يغزوننا ويسدون علينـا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلصة مقدسة » (١١٦) .

ولا يكاد يلحظ أختلاف فى الكلمات ، الا تقديم وتأخير فى العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، أو توليدات « مصرية » على نغمة « ايطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينات الى ايطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موجهة الى شباب مثلهم ، وفى بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم ، وله ماضيه الحضارى مثل ما لهم ، وله مركز فى العالم المسيحى (الكاثوليكى) مثل ما لبلدهم فى العالم الاسلامى . لا توجد رغبة بطبيعة الحال فى ايجـــاد تطابق بين حركة ايطالية وحركة مصرية أتت بعدها بنحو مائة عام . ولكن لزمت الاشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخى لبعض مما أتسمت به دعوة مصر الفتاة ، مع تقدير أن تشـــابها ما فى دعـــوتين لا يعنى ولا يستتبع بالضرورة تطابقا فى وظيفتيهما

السياسية والاجتماعية ، ولا يفيد من باب أولى تشـــابهما فيما تطورت اليه كل منهما تطورا تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية ٠

ان مايميز مصر الفتاة في دعاويه التي طلع بها على الرأى العام ، أنه عمل على الجمع بين الدين والوطنية فى أطار سياسى واحد ٠ ولم يدخل الدين فى طرحه السياسى على حساب المفهوم الوطني للجامعة المصرية ، بل على العكس ، فهو فى الوقت الذى رفع فيه الدين كشعار سياسى ، تصـاعد « بالمصرية » الى درجـة جد كبيرة ، فأكد أن كلمة المصرية هي العليا ، وأن مصر فوق الجميـــع ، وأن هدفه « انشاء » امبراطورية عظيمة تتألف من مصر والســـودان وتحالف الدول العربية وتتزعم الاســـلام » ، ومن جهة أخرى آكد على فكرة الدين كميدان من ميادين العمل السياسى ، وأفرد في برنامجه بندا خاصا بالجهاد الاجتماعى فى الدين والاخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخنث ٠ وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك ٠

ويحكي أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستريبان في الحزب الجديد وموالاته للملك خصم الوفد التقليدى ، ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب « ومازلت اذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله فى برنامج سياسى وكيف رأى فى ذلك لونا من ألوان الشعوذة » فأجابه أحمد حسين « أن الذى لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه ٠٠٠ وأننى أومن كل الايمان أن التدين والوطنية يسيران جنبا الى جنب ، فكلاهمـــا يفيض من نبع واحد ، نبع المحبـة للمثـل الأعلى والحـــق والعدالة » (١١٧) ٠

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، أنه لم يقرن الدين بالوطنيـة فقط ، وانمـا قرنهما بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصـــادية ٠ فطالب فى برنامجه بالغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطه وتمصير الشركات الأجنبية وجعـل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الفلاح المصرى وجهله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقـــاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضى الجديدة ، وتعميم النظام التعـــاونى لاقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محصولاتهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وانشـــاء بنك صناعى لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكا للمنتجات المصرية ، وأنشاء بنك مركزى للاصدار ، فضلا عن مجانيـــة التعليم الابتدائى وتقليل نفقات التعليم الأعلى ٠ وأن الجامع الأساسى لكافة هذه الأهـداف هو التمصـير ، تمصـير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطنا للمصريين ٠

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسي ، أنما العكس هو ما تم ، اذ أسرف في تأكيد الفكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يجهد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه نداءه الى الشباب المسلم المحب لمصر أن يصلى يوم الجمعة « قبل أن يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق ... من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم الجمعة على الأقل أن كنتم مسلمين ويوم الأحد أن كنتم مسيحيين ويوم السبت ان كنتم يهودا ... هنا أيها الشبان في المسجد وفي الكنيسة سوف نجتمع .. وبين يدى الله سوف نمتلىء ايمانا وثقة بالخلود ... » . « نريد عملا ايجابيا فى سبيل الله والوطن » لانقاذ مصر من التدهور ووضـع حد للفوضى الأخلاقيـة . ثم يهاجم الشباب الخليع المخنث وينعي الزمن الذى خلت فيه المساجد وامتلأت دور السينما (١١٨) .

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الاسلام عندما كانت تضىء على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء الا أن تبقى متدينـة ... كانت ولا تزال وستظل دائمـا أبدا موئل الأديان وحاميتها ... ومن هنا كانت مصر تقـوى اذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما أنحرفت عن دينها .. » ، ويذكر أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة . اذ لا يتفق ذلك مع عقلية بناة الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسـة الاسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الاسلام فتحت له مصر مصاريعها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له (١١٩) .

وتذكر الصرخة تمجيدا لمصر أنهـا « موئل الأديان جميعا : فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها أحتمت المسيحية وهى التى رفعت لواء الاسـلام عاليا وأنشأت جامعة الأزهر » (١٢٠) .

ويتحدث أحمد حسين فى خطاب منشور وجهه الى عباس العقاد ، عن مصر التى أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس (العصر الفرعونى) ثم جامعة الاسـكندرية (العصر القبطى) ثم جامعة الأزهر (العصر الاسـلامى) ، وأن المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية « ليتألق نجـم الجامعة المصرية من جديد ولينحنى العالم أكبارا وأجلالا لاحفـاد الفراعنـة والعرب » (١٢١) .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرة الدينية الجامعة ، التى لا تقف عن حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر ، أنما تضم الديانات القديمة والمسيحية والاسلام معا ، وتشير الى التاريخ المصرى كوعاء لها جميعا . وتقرن بين الدين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم « المصرية الجامعة » للأديان والثقافات والعقائد التي عرفتها مصر عبر تاريخها الطويل . وبعده المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينيه السياسية . مفهوما عن الديانة الجامعة التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحيه والاسلام . فمصر الفتاة « هي وطنية الدين وايمانه » (١٢٢) .

ومصر بلاد مقدسة « قدسها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعا وحمى بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والاسلام تلها وجدت موئلا وحاميا لها في مصر ، وعاشت جنبا الى جنب في صفاء وولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب ولا قتال . .. فمصر هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معاول روما . كانت مصر هي التي تحمي المسيحية ، وما عيد الشهداء الذي يحتفل به الاقباط حتى اليوم الا أثرا من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها . وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت الاسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية .. » (١٢٣) .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وتثقيفه لأنصاره من الشباب ، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة . وهو عندما يورد في برنامجه السياسي الداعي لتمصير الحياة السياسية والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الايمان بالله والصلاة في الجامع والكنيسة . انما ينظر الى الايمان الديني والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية الملقاة على عاتق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز الى مصر تلبس لباسا فرعونيا وتمسك بعصاة فرعونية وتتجه الى الشمس المشرقة بذراعين مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من تضع في أهدافها صلاة المسلم بالجامع والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الخمور ومحاربة الزنا فضلا عن بعث الروح العسكرية وتطوير الصناعة ومحاربة الأمية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤ يحتفل بالأعياد الاسلامية بالصلاة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » ، ثم التوجه الى حيث الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه « مصر فوق الجميع » . وتفسر ذلك صحيفة الصرخة « كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، لا حياة للدين بغير وطن ... نريد أن نقول لهم أن مقاطعة الأجانب والانجليز في تجارتهم ومنتجاتهم وملاهيهم ليس عملا وطنيا فقط وانما هو عمل ديني أيضا ... » (١٢٤) .

وبلور ذلك أحمد حسين بقوله « خطتي ... ليست الا اعادة الروح ... بأن نرتقي بالعقيدة القومية الى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة .. تعيد الروح بأن نربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين وشعبها ... » ، وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى تسمو الى مصاف العقيدة الدينية وتخلص العقيدتين من الزيف والشوائب » .

ويضيف فتحي رضوان سكرتير مصر الفتاة أن الدين في نظرهم ليس زهدا وبعدا عن الحياة واستكانة ، ولكنه سعي وجهاد و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الأديان ، من الاسلام والمسيحية ٠٠ » (١٢٥) ٠

الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة في نهاية برنامجه أن وسيلته في تحقيق أهدافه هي « الايمان والعمل » ٠ وأوضح ذلك في صحيفته « أما الايمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد ٠٠٠ ومن ايماننا بالله تستمد ايماننا بأنفسنا وبأحقيتنا في الحياة وأيماننا بماضينا الذهبي وحاضرنا الفتي ومستقبلنا المشرق ٠٠٠ » (١٢٦) ٠

وأما العمل فيكون في ثلاثة ميادين « الميدان الخلقي والميدان الاقتصادي ثم الميدان النظامي أو العسكري ٠٠٠ ففي الميدان الروحي والخلقي نريد أن نعيد للدين قدسيته وأن نعيد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة روحية تجعلها تصبو الى الكمال والمثل العليا ، فهؤلاء الذين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سيدا يرتفع اليه العمل الصالح ويثيب كل أمرىء بما عمل . هؤلاء هم فقط الذين يخدمون أوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة . وعلى العكس هؤلاء الذين أنصرفوا عن الدين وزهدوا في المثل العليا وأضعفوا في أنفسهم قوة الضمير والرقيب الداخلي الخفي ، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم وهؤلاء هم الذين يصانعون الاستعمار ويرضون بالاحتلال في سبيل مصالحهم الذاتية والتي يرفعونها فوق كل شيء ٠ ومن هنا أيها السادة فانني أدعو الى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه » (١٢٧) ٠ والدين جهاد في سبيل الله وصلاة لله من أجل مصر (١٢٨) ٠

والذي يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه . أن التركيز على الدين في مجال النشاط السياسي ، كان من قبيل المناهج أكثر منه من قبيل الغايات ٠ ويلحظ في ذلك أمرين : ــ

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وانكار الذات ، وتحفظ عليه قوام الشخصية المناضلة ٠ ويذكر أحمد حسين أن المجتمع المصري بدأ نعدة سنوات خلت ، يفقد توازنه في صفوف الجيل الجديد . وأنه عندما كان طالبا بكلية الحقوق ، كان يروعه تأنق الشباب وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة « وأنصرفوا عن الدروس وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون الا المقاهي ودور السينما ٠٠٠ » ، وأنه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخنث والتدهور الأخلاقي ويشيع الرجولة والقوة (١٢٩) ٠

ويهتف قائلا « اهي حملة مدبرة على أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السموم التي ينفثها · أن مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقي الله في أخلاق الناس ··· (ولا يجب) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية » (١٣٠) · ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقي والديني الذى تعانيه مصر ، وهي التي أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم في هذا البؤس ··· ومصر الاسلامية تعطى رخصا لمحلات الخمور ··· مصر بلد الروح والتقاليد والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر الأخلاق الا الفجور والعربدة والفسق ··· » (١٣١) ، وخطب مترافعا أمام المحكمة في احدى قضايا الرأي التي قدم فيها متهما . قال « أنتشر الالحاد وأنعدم الخوف من الله ، وتدهورت الاخلاق الشخصية ، فاذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالعهود ويخونون ، وأصبح الانسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات في خرافات ··· أما الشباب فقد أمتلأ بالتخنث وفقدان الرجولة وأصبح ولا محل له الا اللهو الفاسد وأصطياد الفتيات والجرى في الطرقات » (١٣٢) ·

ويذكر فتحي رضوان « من الناس من يقذف هذه الجمعية (مصر الفتاة) بانها قامت لتفرق بين عناصر الأمة ، بين المسيحيين والمسلمين ··· ومنهم من يقول انها تريد أن تؤلف فاشستية اسلامية ··· . جنود هذه الجمعية يؤمنون بألا نجاة للأمة الا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة ··· لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن ··· والأديان السماوية متفقة في هذه التعاليم ومجتمعة عندها ··

فنحن اذن ندعو الى الدين لنعد أنفسنا للجهاد في سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذه وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها » ، ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون في جهادهم الماضي هو تعانق الهلال بالصليب والنجاح في محاربة الخلافات الطائفية ، وأن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي الى كتابه (١٣٣) ·

ثانيهما ، لم يظهر في السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة أتجاه لفكرة الجامعة الاسلامية ، ولا لكون مصر الفتاة حزب سياسي اسلامي · وكل ما أمكن التقاطه في شأن الجامعة الاسلامية ، تعليق من « الصرخة » في ١٩٣٤ على صدور صحيفة « الجامعة الاسلامية » بيافا في فلسطين وتعطيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الاسلامية معنى جديدا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لابكونه وحدة سياسية قومية ·

ذكرت « الصرخة » أن الجامعة الاسلامية « تقدم المشرق العربي عصبة من الأمم الشرقية ، آن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هي وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة

فى دائرة روحية واحدة ، وآن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الاسلامية ، هـــذا المعنى الدينى يرمى الى تكوين عصبة أمم شرقيه تخيف السلطة الانجليزية واخوانها جميعا » (١٣٤) ٠

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، فى موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذى ألغى الخلافة الاسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجما خلفاء آل عثمان المعزولين ، وذلك حسب ما كتب فتحى رضوان وغيره وقتها (١٣٥) ٠

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان أن مصر الفتاة [illegible]ى الى المعسكر الاسلامى بقوله « هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من المعسكرين القومى والاسلامى فهو قومى متطرف ، ولا ينتمى أبدا الى المعسكر الاسلامى ٠ وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات أحمد حسين الاسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدع البعض فينسبه الى المعسكر الاسلامى ، على أن دعوته أنما تدور فى داخــل الفكرة القومية وفى اطار فكرة الامبراطورية المصرية واحياء الاسلام وشعائره واعادة الدين الاسلامى الى سابق مجده وقوته ، مقترنه فى ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الاسلامية ٠٠٠ » (١٣٦)

والحق ان النقطة الأساسية التى أثارت حذر انصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هى ما ورد ببرنامج التنظيم متعلقا بزعامة مصر للاســلام ، الأمر الذى يوحى بأنها تستهدف احياء الجامعــة السياسية الدينية ٠ على ان الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعيه سياسية فى ١٩٣٣ ٠

ان هذه النقطة وان فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونهــا احياء للجامعة السياسية الدينية ، مما الزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة اقامة حزب سياسى ينهض بهذا العمل ، فان ثمة كثيرين نظروا الى هذه الزعامة من جوانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامى للجامع الأزهر ٠

وقد صرح بهى الدين بركات فى « الصرخة » أن مصر يتعين أن تستعيد مركزها الدينى الاســلامى ، كمــا يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشــة للكنيسة الارثوذكسية المصرية ٠ كما صرح احمد زكى باشــا أن مصر كعبة الاسلام الدنيوية ، فلما سؤل عما اذا كان يرى ان ثمة خلافا بين المسلمين والاقباط قال « حاشانى ان أقول هذا وأنا أول من نادى فى محاضراته ومقالاته بوجوب قدسية هذا الاتحاد لاننا مصريون قبل كل شىء » (١٣٧) ٠

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية فى يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجه الصيغة ذاتها عن زعامة الاسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه ان ينهض به ، ولكنه تضمن فى أول بنوده « يجب ان نشعل القومية المصرية ٠٠٠ ويجب ان تصبح كلمة المصرية هى العليا ٠٠٠ » ٠

ونص البند ٢٢ من البرنامج « يجب ان نعيد للأديان كامل احترامهـــا وقداستها ٠٠ » (١٣٨) ٠ وحـــدث كثيرا ان هوجم مصر الفتاة متهما انه يثير النعرة الدينية ويفسد دا بين المسلمين والاقباط من حسن العلائق . وكان الحزب يحرص دائما على التنصل من هذه التهمه وردها . ويشير الى ان اقباطا عديدين يعملون اعضاء فيه (١٣٩) ٠

وقد كتب عثمان نجاتي ان مصر ستظل سيدة الدنيـا وزعيمه الاســـلام وقائدة الشرق ، وان أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة في مصر ومجدد قوة الاسلام ، ثم وصلته رسالة تتشكك في نيات مصر الفتاة تجاه الاقباط وترى في الحزب نزوعا الى التعصب الديني . فكتب عن « مصر الفتاة والاقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعامة مصر للاسلام ، فيقول أن مصر محاطة بدول اسـلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا أن تتزعم مصر البلاد المجاورة ، والقبط جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدا ، نريد انقاذ الوطنية في نفوس الشعب وروح الوطنية في قلوب أبنائها ٠٠٠ » وأشـــار الى أن من مبادىء مصر الفتاة دعوة المسلم للصـــلاة في المســـجد والمسيحى للصـلاة في الكنيسة ٠

وعلق بسكالس ويصا عضو مجلس الجهـــاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الاقباط . وبالحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (١٤٠) ٠

الأقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم بالأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التى تتشكل تحقيقا لتلك الأهداف ٠ وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذى نادى به . فضم مسلمين واقباطا في كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الديني ٠ وشيد بناء الاخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية ، منغلقا بالضرورة والتعريف من دون غير المسلمين ٠ ويلحظ في مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف في الأساس لمصر الكبرى لم ينغلق دون الاقباط ، بل على العكس كان يتباهى بوجود الاقباط فيه ردا على من يتهمه باثارة النعرة الاسلامية ٠

ولكن الملاحظ أيضا ان الاقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه ٠ كان من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد ، ووجـــد في لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالس ويصا من كلية الحقوق ، وكان بسكالس القبطى الوحيد بين

مندوبى كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطى الوحيد بين مجاهدى مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا (١٤١) ٠

وكان سامى جورجى سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذى أطلق لفظ الثالوث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله ـ الوطن ـ الملك ٠٠ » (١٤٢) ٠

وعرف من أنصار الحزب ومراسلى صحفه بشرى بباوى ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسه ولبيب دنبال وموريس شهاد (١٤٣) ٠

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب فى حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وهيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات الحزبية الواسعة لسماع خطاباته السياسية (١٤٤) ٠

وعرف توقير مصر الفتاة لامثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد ، رغم عداء الحزب للوفد ، وذلك لانهما كان من الرعيل الأول الذى شارك مصطفى كامل فى الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى (١٤٥) ٠

كان اكثار مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما اثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق أشاعة هذا المناخ بيئة مواتية لاحياء الجامعة السياسية الدينية ، كما أثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الاقباط تجاه مناخ يفضى ولو الى عزلتهم الوجدانية ٠ ودعم هذه الخشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفرده من زعيمه أحمد حسين ، وأن أحمد حسين رغم نزعته المصرية القوية العنيفة ، كان حاد الانعطافات فى سياسته وفى توجيه الحزب من ورائه ، وأنه فى ظل المناخ الدينى الذى أشاعه وأشاعته ممارسات الحزب ، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الاخوان المسلمين ، وظهر هذا النفوذ فيما تجرجر اليه الحزب من معارك سياسية ، وفى التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجىء الاشارة فيما بعد ٠

ان واحدا من العناصر الهامة التى عصمت الوفد دائما عن أن تجنح به عواصف المعارك السياسية اليومية ، وان تحيد به عن مسلكه المستنير المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعا من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطى مصرى ومسلم مصرى ٠ صانه ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع ٠ ولم تظهر اية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمى فى هذه المسألة ٠

أما مصر الفتاة فقد أفتقد هذا العنصر الحاسم العاصم ٠ واتاه هذا الافتقاد لا بسبب أنه سلك سبيل التمييز الدينى فى اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق

ان لم يتكشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب ان التنظيم كان مندمجا فى الفرد ملحقا به ، فالت كافة مقاديره وأهدافه وسياساته الى محض اريحيات ورؤى فردية ٠

وقد لوحظ فى ممارســات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكده من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهـداف والبرامج ٠ وكان ذلك مما ألقى ظلالا كثيفة عليه وأخضعه فى التقييم السياسى ٠ أو التاريخى لاجتهادات شتى ٠

على ان مصر الفتاة ما برح يؤكد فى أدبه السياسى ولاءه للجامعة الوطنية ٠ وما فتىء يصنع بيديه معيار محاسبته فى هذا الشأن ، ويقيم المقاييس الوطنية الجامعة التى يرتضيها حكما على مسلكه والتى يمكن محاسبته وفقا لها ٠

سأل أحد الصحفيين الالمان فتحى رضوان عما اذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية فنفى ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعـوة الدينية ، والفاشستية الايطالية حاربت المسيحية ٠٠٠ » ، فلما سأله الصحفى عن موقف الأقليات أزاء تلك الدعوة الدينية ، أنكر فتحى رضوان وجود أقليات بمصر ٠ لان الاقبـاط والمســلمين شــعب واحد « والدعــوة الدينية لاتفرقهم انما هى تجمعهم ٠٠٠ » (١٤٦) ٠

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعــو للجهاد وتستنكر الخمر والبغاء وتستهدف اعادة مجد الاســلام ، دون أن يعنى ذلك تحولا فى العلاقة بالاقباط « نحن تعتبر أن أعظم ما جنته مصر فى ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هذا الوفاق والاتحاد بين المسـلمين والاقبـاط ٠٠٠ » ، وأن مصر الفتاة تدعــو المسيحى الى الصلاة فى كنيسته كما تدعو المسلم الى الصلاة فى مسجده (١٤٧) ٠

ونشرت صحيفة الثغر (مصر الفتاة) فى ١٢ أبريل ١٩٣٧ مقــالا عن « اقباط ومسلمون ، مصر الفتاة تعمل لخير المصريين على السواء » ذكر كاتبه ان قبطية عبرت له عما يشاع من ان مصر الفتاة متعصبة ضد الاقباط ، وان هــذه الفكرة متغلغة فى نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه اذا كان هتلر قد اضطهد اليهود فى المانيا لانه من دم آرى غير دمهم « فماذا عســانا تقول عن الاقباط ، ونحن اذا تحدثنا عن الدم المصرى الأصيل كانوا هم أصحاب هــذا الدم ، وهكذا يبدو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية ٠٠٠ بقى الاضطهاد الدينى ، وهذا لا محل له ٠٠٠ » لان صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، اذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا ، واذ كان الاقباط متساويين مع المسلمين فى الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمرة للاستعمار ٠

واثار تصــاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتــاة فى أواخر ١٩٣٧ ، حرج الاقباط من أعضــاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين الى ان يفرد لهذا الموضوع

قسما في خطابه في ٢٤ يناير ١٩٣٨ « اقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام ٠٠٠ فنحن في مصر لا نعرف تعصبا ضد اخواننا الاقباط ، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعا جنبا الى جنب في سلام ووئام ، ولست أحسب ان احداث ١٩١٠ التي يشيد بذكرها فريق من المصريين الا مظهرا بسيطا من الخلاف الذي ينشأ بين العائلة الواحدة ٠٠٠ ونحن في مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب ، وان لي من زملائي الأقباط في مصر الفتاة معونة ثمينة ٠٠٠ » ، وعلق سامي جورجي على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع في أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم ٠٠ » ، وكتب الدكتور فخري أسعد ان مصر الفتاة يحيط أعضاءه الأقباط بكل اعزاز ، وأنه اذا كان ما ورد في برنامج الحزب من زعامة مصر للاسلام يثير قلق القبط ، فانه لايرى ما يضيرهم في ذلك ، وأشار الى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسة قومية ٠ « نحن نريد أن نحيا في مصر اخوانا لانعرف من الدين الا انه عبادة الله ٠٠٠ لا يجب أن تشرك الدين في السياسة بل لا يجب أن نشرك الدين في أعمالنا القومية » ٠ « أني ما وجدت يوما في صفوف مصر الفتاة الا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومحبة لأبنائها (١٤٨) ٠

وقد كتبت الجورنال ديجيبت أن مصر الفتاة خالية من التعصب الديني أو الطائفي ، فكتب فتحي رضوان شاكرا لادجار جلاد رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود أن يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة في أمه واحدة ودولة واحدة هي مصر ، وهذا لا يتعارض مع ايماننا بأن مصر الحديثة في مسيس الحاجة الى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها أملا ويقينا ٠٠٠ ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هي هذه القوة ٠٠٠ » (١٤٩) ٠

واذا كان مصر الفتاة يستحث الأزهر على أرسال البعوث الى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية في الحبشة ٠ ويستحث الرئاسة المسيحيه المصرية على أن تنشط أحكاما للصلات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتحا لابواب التبادل التجاري (١٥٠) ٠ ويظهر من ذلك أن مصر بقيت في نظر الحزب هي الجامعة ، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين انعاشها جميعا ٠٠

وقد كتب أحمد حسين في ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول انها تقوم على عناصر خمسة هي اللغة والثقافة والماضي المشترك والاماني القومية المشتركة والدين (١٥١) ٠ وكان كتب في ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استئثارهم بالكثير من المؤسسات المالية في مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادي مصريا كائنا من كان ، ولكنه « يعادي الغاصبين » (١٥٢) ٠

التصعيد الاسلامي :

تصاعد الاتجاه الاسلامي السياسي لدى مصر الفتاة من أواخر ١٩٣٧ . وذلك الى ما يعتبر قمة ما وصل اليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية · وبلغ الصعود حده في ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسـلامي » ، وبالدعوة الى الخلافة الاسـلامية والمناداة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة ، وذلك بتفصيل ستردالاشارة اليه في حينه ·

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت الى هذا التصاعد ، والظروف التي ساعدت عليه · وعلى الجملة فثمة أسـباب موضوعية ، منها تصـاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر ·

وقد سبقت الاشـارة الى أن الاهتمام المصري بمشـكلة فلسـطين تراءى للمصريين في اطار الجامعة الاسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد ·وبالمثل تراءت حلول الأزمة الاجتماعية لدى البعض في اطار فكرة العدالة الاجتماعية في الاسلام نتيجة عدم تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد · وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الاخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي ·

أما عن المشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد ، فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني واقامة دولة لليهود هناك · واثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بالتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وان حرص على عـدم التفرقة بين مصري وآخر ، الا أنه ما دام اشهروا عليه الحرب فمرحبا بالنضـال ضدهم ، وجرد عليهم حملته السياسية ، وأنذر يهود فلسطين والانجليز بأنهم ان لم يغيروا من موقفهم « فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله ··· » (١٥٣) · على أنه يلحظ ان مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار في انشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرحا دينيا مرة وقوميا سياسيا تارة أخرى ، ويدعو المسلمين والاقباط واليهود من المصريين الى التضامن مع مجاهدي فلسطين (١٥٤) ·

ويقول أنه يتعين الا تقوم الدول والا تؤسس على أساس الدين و « اني أعلنت ومازلت أعلن وسوف أعلن انني لا أعرف تعصـبا دينيا أو جنسـيا · هـذا الذي فعله هتلر في المانيا ضـد اليهود لا أقـره ولا أوافق عليـه بـل أستنكره ···· أريـد أن أقـول لاخواننا اليهود انكم تغامرون مغامرة خطيرة اذ تفكرون في تأسيس دوله في فلسطين تقوم على الديانة ··· » (١٥٥) · ورغـم أنه استشرف من خـلال تلك القضية الى أفق القومية والوحـدة العربية (١٥٦) ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرته الدينية ، باعتبار ان

هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان انعكاسا لرد فعل اسلامي قوى غمر الرأى العام المصرى أو بعضا من فصائله ٠

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق ان مصر الفتاة كان يؤكد منذ نشأته في ١٩٣٣ على مطلب الغاء الامتيازات الاجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية في مصر ويدعو الى التمصير الاقتصادى ٠

وقد شاهد عاما ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ابرام المعاهدة مع بريطانيا والغاء الامتيازات الأجنبية باتفاقية منترو ٠ وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأى العام المصرى تتجه أنظارها الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما تقترحه من حلول لها ، وفقا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين ٠

وعرفت في تلك الأونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفى و « مبادىء فى السياسة المصرية » لمحمد على علوبة و « سياسة الغد » لمريت غالى، وغيرها كثير ٠ وكان مصر الفتاة اتجاها سياسيا ينتشر أساسا بين الشباب طلبة وصغار موظفين ، ممن تمثلت أزمتهم الاجتماعية فى ضيق فرص التوظف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفى انخفاض الرواتب والدخول . وهما افصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من أضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا فى ١٩٣٨ طلبا لاتساع فرص التوظف وتحسينا للرواتب ٠

وكان هذا الوضع مما يضفى على التنظيم سمة شعبية اصطبغت بها نظرته فى طرح المشاكل والبحث عن الحلول ٠ ولم يكن الفكر الاشتراكى بأى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحا ومنظورا بعد ، بين تيارات الفكر السياسى الدائرة فى مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين آحاد وحلقات محدودة ٠

وفى هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصة ، اهتمام غامض ـ ولكنه ملحوظ ـ بالمشاكل الاجتماعية وبالفوارق الكبيرة فى الدخول والثروات بين الأغنياء والفقراء . ودعوة غامضة الى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتواكب مع الدعوة الى مكارم الأخلاق ٠

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسى ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعى اصلاحى ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التى اتبعت على أيدى الخلفاء الراشدين فى الصدر الأول للاسلام ٠ فتواكب الاصلاح الاجتماعى مع نزعة مصر الفتاة الدينية ، وكثرت الاشارة الى الاحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الامام العادل عمر بن الخطاب ٠ ومطالبة شيخ الازهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته اتباعا لمبادىء الاسلام ٠

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيا من اضرابات عمالية بمدينة المحلة (١٥٧) . وبدأ فى اعداد ما أسماه البرنامج العمالى لتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للاجور والعلاج المجانى وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيدا لمؤتمر حزبى أزمع عقده فى أواخر ١٩٣٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة الى العمال ، مع الحرص على ان يترافع أمام المحاكم دفاعا عنهم فى القضايا العمالية (١٥٨) . وذلك فى اطار التبشير بأن مصر الفتاة يعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادىء الاسلام حسبما طبقه الخلفاء الراشدون ، وعلى أساس ان ليست الأمة هى مصدر السلطات ، وانما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع (١٥٩) .

وفى يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التى منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشـــمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعى الذى وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة فى البلاد ، مع التشنيع على الحـــكومة بأنها تهتم بحماية الخمور وتترك الدمار الاقتصادى الذى تواجهه البلاد . وجاء ذلك فى اطار دعوة اسلامية مركزة تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعى فى جعل الدين الاسلامى هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المنبع الأول للتشريع(١٦٠) . وذكر أنه لو وجـــد الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم اذا سرقوا ومن يرجمهم اذا زنوا ويقيم عليهم الحد اذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجـــدوا ذلك لارتدعوا وفزعوا من الحرام ، وأفتى بتكفير كل وزير يمنح رخصة لمزاولة البغاء أو يبيع الخمر أو القمار (١٦١) .

وكان ينادى المصريين بشعارات تكتب بخط ضخم فى اطار فسيح بصفحات جريدته ، « تذكروا دائما ان دين بلادكم الرسمى هو الاســـــلام ، وان مواخير الدعارة ضد الاسلام ، وان حانات الخمور ضد الاســـلام ، وان صالات الرقص والفجور ضد الاسلام ، وان نوادى القمار ضد الاسلام ، وان ميادين سباق الخيل ضد الاسلام ، وان اضطهاد الحريات ضد الاسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضـــد الاسلام ، وأن المحسوبيات القذرة ضد الاسلام ، وأن الضرائب الفادحة ضـــد الاسلام » (١٦٢) . ويكتب عن « قصة الأراضى الزراعية التى يكمن فيها سر الشـــقاء الحاضر ... كيف توزع الأراضى على الملاك الآن وكيف تعالج هـــذه المأساة . » ثم يورد احصاء عن توزيع الارض بين الملاك ، اذ يمتلك ٧٠٪ منهم مســاحة ٧١٠ر٣٥٠ فدانا ، ويمتلك ٢٪ منهم مســاحة ١ر٢٩٩ر٨١٠ فدانا ، واذ يوجد ١ر٧١٦ر٧٠٧ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قراريط ، كما يوجد ٢٣٧٨ مالكا يملك الواحد منهم ٥٥٠ فدانا (١٦٣) .

أسباب التصعيد :

أما عن الظروف الذاتيـــة التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فان مصر الفتاة كان واحدا من القوى السياسية التي ضـمها التحالف المعادي للوفد ، والذي تزعمته السراى والملك فاروق بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الاسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الاثيرتان دائما لدى السراى في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الاشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراى ومن والاها ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة الى الخلافة الاســلامية ، وان يصير فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشنيع على الوفد واتهامه بمحاباة الاقباط على حساب الأغلبية الاسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفي لصالح القبط . على ان هــذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استباقا للأوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالاخوان المســلمين وبمنهج نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالاخـوان المسلمين . فقد ظهرت الاخـوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة اثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفا معا على معاداة لحزب الوفــد ، وعلى وقوف مع السراى ضده ، وعلى عدم الايمان بالنظام الديمقراطي . ولكنهما تخالفا في ان مصر الفتاة ــ رغم كل التعقيدات والتذبذبات ــ يستند في النهاية الى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية باعتبارها كيانا معاديا للاستعمار . بينما ترفض الاخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقاتهما في ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحنق الخفي ، مصدره فيما يبدو تنافسهما على أستيعاب التيار السياسي الاسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الاخوان ضــد الوطنية المصرية لصالح الجامعة الاسلامية . يجهد الأول للانتقاء من تراثه ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع ، وتستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الاخوان مهاجما الوفديين ، ويرمى الوفد مثلا بتهمة هدم الدين لانه يرغب في حل الاوقاف الأهلية وضم القضــاء الشرعي الى القضــاء الاهلي ، بينما يدافع مع الاخوان عن بقاء هــذه الاوقاف والمحاكم الشرعية (١٦٤) .

ولكن مصر الفتاة عمـل في الوقت نفســه على محاولة اســتيعاب حركة الاخوان ، وتوسل الى ذلك بطريقين ، احدهما أنه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصــة بتحريم الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجته الجياشــة ومسلكه

المتمرد ، وثانيهما أنه حاول ان يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معها بصرف النظر عمن يكون رئيس الهيئة الموحدة ، أو اقتراح تأليف اللجان المشتركة بصرفه النظر عمن يكون المشرف عليها (١٦٥) ٠

ولكن الاخوان ومرشدها العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهذب ، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحه الخلف واتساع البون ٠ وأرفقا رفضهما لليد الممدودة بنقد مصر الفتاة ومسلكه . مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنيع على قادته والتشكيك في صحة ايمانهم ، سواء أحمد حسين أو فتحي رضوان أو مصطفى الوكيل ٠ ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجامعة الاسلامية وأنه يضم اقباطا في صفوفه ، بل أنه يحث القبطي على الصلاة في كنيسته رغم ما يوجبه الاسلام من دعوة غير المسلمين اليه وعبرت « الاخوان » عن موقفها في « النذير » بقولها ان من يريدون وحدة الاخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين الا تنسى أمام العواطف الثائرة و « سنرى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التى ينشدها هؤلاء الاخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » . وأنه بغير الدخول في جدل حول الاخلاص والاكفا والاجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه . فان الاخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين ثم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لاتنفع في بناء نهضة أمة ، أما القائمون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الا سرع مما لا يشاركهم الاخوان فيه ، « ومن هنا لايتسنى لسائرين يمشي كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد . أن يسير مع آخر ويمشي في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة ٠٠٠٠ » (١٦٦) ٠

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق ايمان رجالة سلاح غير شريف ، وأحتكار الاخوان للدين لا يتفق مع الاسلام في شيء ، وشعارهم « النبي زعيمنا » لا يتفق والاسلام أيضا . لما يعنيه من اختصاص الاخوان بزعامته عليه السلام ، وأن لا منافاة بين الوطن والدين مادام ان مجد مصر يفيد مجدا اسلاميا ، وأما عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة . ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أى مصرى آخر في هذه البلاد لانهاضها ٠ ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتعقد زعامة الاسلام لمصر . سوف يكون الاقباط أكثر الناس سرورا لأنهم مصريون أولا وقبل كل شيء » (١٦٧) ٠ واستمر الجدل بين الطرفين قائما (١٦٨) ٠

أما عن منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم ، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تيارا متمردا ، يجهد في طرح تجاربه سياسية جديدة ، ويقتحم بها ما استقر من الاعراف كمناهج للتحرر والنهضة ،

ويجهد فى تجــريب صياغات سياسية تتسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التعبئة والحشد والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان أكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكين ، سواء الابنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . فرضت عليه نزعته التجريبية قدرا عظيما من القلق السياسى ، وأفقدته الثبات الفــكرى النسبى اللازم لتأكيد هويته السياسية فى صــميم تيارات الرأى العــام المصرى . وكان تيارا يستند الى الزعامة الفردية كنواة جامعة . يستعيض بهــا عن الوجود التنظيمى الكفء ، أو بالأقل يتضاءل ازاءها هذا الوجود التنظيمى .

والحاصل أنه فى مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمى هو ما عليه المعول فى رســـوخ المبادىء والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجريبية مصر الفتاة هى ما ألجأته ان يستعيض عن الرسوخ الفكرى والصلابة التنظيمية النسبيتين ، بالزعامة الفردية كجامع أوحد يتحلق حوله المؤيدون والانصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هــذا شبه الطليق ، هى ما دعــم العنصر التجريبى فى فكر مصر الفتاة ونشـــاطه . فثمة علاقة عضوية ـ كما سلف البيان ـ بين الجانب الفكرى والنهج التنظيمى فى أية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماهيره ، ليميل على الدوام الى الاثارة والتجييش الوجــدانى فى نشاطه وحركته السياسية . وتكون الاهاجة هنا مقصودة فى ذاتها باعتبارها وسيلة للتحريك . تكون الاهاجة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتماسكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية ، اى أعضــاء الحزب المدربين على النشاط السياسى المثقفين بفكر الحزب الدارسين لغاياته ووسائله ، أو بالأقــل عندما يقل نســـبيا وجودهم أو يضعف دورهــم ، باعتبارهــم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحريك بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لايتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تكاد تنحصر صــلة الحزب أو الزعامة بالجماهير فى المنابر العامة كالصحافة والخطابة ، ويلقى على تلك المنابر من وظائف العمــل السياسى مالا تقــدر وحدهــا وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والخطابة العــامة تتوجه الى جمهور غير مرئى ولا ملموس ، ووظيفتها ازاءه فى الاساس انها أدوات للاعلام العام بمواقف الحزب وغاياته وبوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهى لا تتوظف وحدها ـ بحسبانها وسيلة للتحريك المباشر ، تحريك جماهير محددة لغايات محددة فى لحظات محددة ، الا ان يكون من ورائها علاقات ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير .

وفضلا عن ذلك فانه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها ، وهى صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين . ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجييش العاطفى المستمر وبالاشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائب ، والا بالدخول فى المعركة تلو المعركة ، واصطناع المعارك عند الضرورة اصطناعا ، لئلا تنفصم العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها فى وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة . تستلفت بها اليها الرأى العام على الدوام .

ضد الخمر والبغاء :

فى هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمر ، فوجه طلبا الى وزير الصحة لالغاء البغاء الرسمى الذى يعتبر مهزلة الدين والأخلاق (١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الخمور والموبقات (١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته فى منع البغاء ، وحظر الخمارات فى احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام ، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل ، ومنع نشر اعلانات الخمور ، ومنع الاعلانات الأجنبية البذيئة ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطىء البحار ، ومنع اذاعة الاغانى المبتذلة (١٧١) .

وتحقيقا لهـذه المطالب نادى بأن « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » افتتاحا لما أسماه كفاحا جديدا ضد الخمر والميسر والبغاء وكافة صنوف الموبقات التى رأى فيها سر تدهور المجتمع (١٧٢) .

كان أحمد حسين يستدعى القوارع ويستجلبها ، ويفتش عن جديد وجده فى ساحة الدين العتيقة . أعلن فى أول أيام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلمة الله ، وعرج الى نشـاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفسـاد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم الى المسـاجد ، « نادينا بالتشريع الاسـلامى وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية فى الاصـلاح وحبل النجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق ..... » ، وعندما فرط الشرق فى دينه وقرآنه « وتحول الدين لديه الى هذيان وقشور وسخافات ، اذا به يتدهور من حالق ... لا نجاة لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة ... » ، ففيها العدل والنظام والانصـاف والشبع والنجـاة . ثم عرض لموقف القبط فقال « ظن بعض الجهلة ان فى ذلك ما يهدد وحـدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذى يستطيع غير

المسلم ان يعيش في ظله في أمان وأخوة وتعاون ٠٠٠٠٠ والقبطي أخو المسلم بل طالما كان القبطي أمين المسلم على أمواله وعائلته ٠٠٠ والأجنبي هو الذى خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة ٠٠٠ » ٠ ثم نادى أعضاء تنظمية أن سوف يبدأ مصر الفتاة من جديد . فمن شاء منهم فليتبعه (١٧٣) ٠ وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع أو الانفضاض ٠

أعلن عن مؤتمر للحزب ينعقد يومى ٥ ، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعته حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة . وخص محمود فهمى النقراشي وزير الداخلية وقطب الحزب السعدى بأوفى نصيب ، أسماه عدو الله الذى يعتبر الدعوة الى القرآن والى التشريع الاسلامى تحريضا على قلب نظام الحكم ، وان الغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد اسلامية ويجب ان تعود اسلامية ٠٠٠ سوف أحارب البغاء وأحاربه بكل ما لدى من وسائل ٠ » ، وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يدك به معاقل الخمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادى الليل لتصبح كلمة الالحاد والشرك هى السفلى ، « سوف تعيش يا نقراشي أنت ومن معك حتى ترى بعينى رأسك كيف يجلد من يجرؤ على الاستهتار بأوامر الدين ٠٠٠٠ كيف تقتل الزانية اذا ضبطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الخمر ٠٠٠ كيف نخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله ٠٠ لن تكون لى دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين ، ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين ٠٠٠ أن أحمد حسين ينادى بالشريعة الاسلامية لتكون دستورا لهذه البلاد ، وينادى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما بقى قائما فى الناس بالعدل والقسطاس متبعا لكتاب الله ٠٠٠ » (١٧٤) ٠

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الخمارات وتتلف أوانى الخمر ، مبتدئة باحياء عابدين والسيدة زينب ٠ وانزعجت الحكومة ايما انزعاج، لما فى هذه الفعال من انتهاك للأمن وتحد سافر لسلطانها فى حفظ النظام ٠ واستدعى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم ينتصح وطالبه باجلاء الحانات ومحال بيع الخمور عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها فى الاحياء الافرنجية غير الشعبية ٠ فتحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية (١٧٥) ٠ وكان من غلاة المشايعين لهذا الاتجاه ، الدافعين لاحمد حسين نفسه فيه ٠

ثم فتشت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير ٠ وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السياسية ركنا

انعقادها ، الصراع بين طرفين كلاهما الحزب والحكومة · وتحقق قيام القارعة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة · ونجح في أن يشغل الناس حسب مرامه · وانتشر تحطيم الحانات في الاسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبنها وقليوب والجيزة وبني سويف والمنيا واسيوط واسوان · وألقي القبض تباعا على أعداد بلغ اقصاها ٣٥ فردا مجتمعين . منهم عبد الخالق تكيه ومحمود شريف واحمد ربيع وعبد الستار أحمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافى أبو العنين وجمال الدين الشرقاوى · كل ذلك وسط هياج كبير أطلقه مصر الفتاة . وتحطيم للافتات الاعلانات وانذار للمحال بالتدمير ودعوة الناس لمقاطعة شرب الخمر . وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين ·

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالغاء البغاء الرسمى . وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الازهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٣٩ استنكارا للبغاء · ولكن الحكومة منعت المظاهرة فاكتفي الحاضرون بالاجتماع بالازهر (١٧٦) ·

ستجلب مصر الفتاة هذه القارعة ، وعينه على الاخوان المسلمين · كان يستحثهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته اياه ، « وانتم يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس ومجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابى ، وها هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، فالى هذه المجلات (المجلات الأجنبية الخليعة) فمزقوها ··· من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » (١٧٧) ·

فلما بدأت معركة الخمارات وقبض على أحمد حسين ، سانده الشيخ البنا فى مجلة النذير (العدد ٣١) واثنى على تمسكه بالدين والقرآن . وتضامن معه شفاهة بأن طلب الى النيابة ان توجه تهمتها الى الاخوان لان جماعتهم تدعو الى جنس ما يعمل من أجله أحمد حسين · وكتب رئيس تحرير النذير فى العدد نفسه ، أن الاخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل الأصلى » ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه . وان مصر الفتاة لا يزيد عن ترديد صيحتهم والأخذ عنهم ، وأن النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت ·

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير فى ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « حدود الله معطله ـ الخمر والفجور والرقص والمجون واللهو » · كما نشر من قبل خطابا مفتوحا الى وزير العدل فى ٤ ذى الحجة السابق . ذكر به ان الاسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمور والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وان الخمر ام الخبائث وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا يتفق مع الدستور ان تنتشر فيها الحانات » فاذا آلمت هذه المظاهر وهى مؤلمة بعض الشبان فتحمسوا وأرادوا أن يسمعوا الحكومة صوتهم

ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنـــافى مع دينهم ... فاعتدوا على بعض الحانات ... أتعتقد يا معالى الوزير .... ان هــؤلاء الشبان يصـــح ان يعاملوا كما يعامل البلطجية والمتشردون ... » ثم ذكر المرشد العام « لست أقر أحدا يتنقص على القانون ولست أدعو الى العـــدوان .... ولكنى اعتقد أن عناصر الجريمة فى هذه القضية مفقودة ... انما حملهم على ذلك دافـــع شريف » ، ثم طلب أن ينظر فى وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وأن تقدم الحكومة تشريعا يحمى الشعب من الخمر والبغاء . واكتفى الاخوان على ذلك بالتذكير بأنهم الدعاة دون التردى فى أعمـــال الشغب ودون الاذن لرحالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصـــل من أحمد حسين . وعاد الشيخ البنا فى العدد الالحق (رقم ٣٣) يوضـــح أن ليس فى منهاج الاخوان سلوك سبيل التحطيم « وليس ذلك هربا من العقبات المترتبة على هـــذا الفعل ، فالله يعلم أننا تجردنا له عن كل شىء من نفس وأهل ومال . فكلمتنا الى هؤلاء الشبان ان يكفوا عن هـــذه الوسيلة وان يعملوا على تحقيق أغراضهم فى حدود القـــانون » . وأكدت « النذير » ان ليس لجمـــاعة الاخـــوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر فى مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته . « ان اهاجة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة فى النار ... لكن الاخـــوان المسلمين اعتمادا على نفس هـــذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لالغاء البغاء العلنى والسرى وأغلاق حانات الخمور ومحال الميسر وميادين السباق وصالات الرقص الخليع ... » . ثم ذكرت ان تحريم الخمر من اختصاص الامام ، فان قصر وجب على جمـــاعة العلماء تقديم النصيحة له ، فان أبى جاهدت الأمة حتى تخلعه . فالاســـلام « دين نظـــام جعل تغيير المنكر للامام ولم يعط هـــذا الحق لكل فـــرد من الأمة والا أصبح الأمر فوضى ...... » ، وطالبت نواب الأمة ان يسحبوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الأمر (١٧٨) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على الحزب المنافس أسلـــوبه فى العمل . ووصمته بالفتنة والعصيان واستحلت اســـقاط الحكومة . وغنمت لنفسها خير الموقفين .

الحزب الوطنى الاسلامى :

وسط هذا الضجيج شرع مصر الفتاة فى تعديل برنامجه وتغيير أسسه. كان يردد بصحيفته فى أطر كبيرة بارزة « لابد من قوة :

١ ــ لنخرج الانجليز من مصر والسودان .

٢ ــ لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الأجانب .

٣ ــ لنوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

٤ ــ لنوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزع كذلك ·

٥ ــ لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين ·

٦ ــ لنجعل مصر حزبا واحدا وشعبا واحد وكتلة واحدة حول عرش الملك ·

٧ ــ لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية ·

٨ ــ لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار ·

٩ ــ لنحمل للدنيا رسالة الاسلام والايمان رسالة السلام والاخاء ·

١٠ــ ولاشخاصنا الجهــاد الدائم والفناء فى سبيل الله بلاجاه ولا القــاب ولا مرتبات الا ما يسد الرمق ويعين على أداء الواجب ·· » (١٧٩) ·

وفى ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى «الحزب الوطنى الاسلامى » ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما « الى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول ، من الحزب الوطنى الاسلامى ومصر الفتاة ســابقا ، ١٣٥٩ ــ ١٩٤٠ » · أورد البرنامج غايات الحزب ، وهى تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطنى وثقافتها والغــاء الحواجز الجمركية بينها بالتخفيض التدريجى لها ، ومكافحة الاستعمار للأمم الاسلامية وتحرير البلاد الاسلامية و « تحقيق الجامعة الاسلامية الروحية واحياء مجد الاســلام ونشر رســالته فى أرجاء العالمين » (مادة ٢) · وأن وسيلة الحزب هى تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب فى الانتخابات العامة مع « الحصول على ثقة جلالة الملك صــاحب عرش البلاد والعامل الأول ···· » (مادة ٣ ، ٤ ، ٥) · وأنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخذا لذلك الشريعة الاسلامية وأحكامها الســامية أساسا لهذا البناء » والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيها فى الشهر (مادة ٦) ·

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعــة الاســلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعــة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام « على أساس الحرية والمساواة والشورى » ، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المســلمين والقضــاء الشرعى والقضاء المدنى وفقهاء القانون الوضــعى « مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طـرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة ··· » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المســلمين · ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة فى الأرباح والخســائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل

المؤسسات العلميـة والاجتماعية والقومية ، ومع وجوب صـلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الاعمال خلال صلاة الجمعه . ومع منع الخمر والميسر والبغاء ، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطىء ، وتطهير الاغاني والفنون والاداب من كل ما يشيع التخنث والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفين . طالب بخضوع المصـالح الحكومية لنظام شبه عسـكري وتوحيد زي الموظفين بملابس مصريه . وان يكون الحد الاقصى لرواتب الحكومة مائه جنيه والحد الادنى أربعة جنيهات . ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصـدره . وبالنسبة للجيش يكون هـدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الاجباري والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندي . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائي الزاما واغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للطبقات العـاملة « العمل شرف وواجب » تحميه الدولة ولا يقل الاجر عن أربعة جنيهات شهريا أو خمسة عشر قرشا يوميا ، على الا يقل في الزراعة عن ثلاثة جنيهات أو عشرة قروش . وأن تخضع ايجارات الأراضي الزراعية لرقابة الدولة ، ومنـع الأجانب من تملك الأراضي الزراعية وتطهير الأراضي من الرهـون العقارية بتعويض يدفع لاصـحاب الرهـون . وتمصير التجارة بقصرها على المصريين دون احتكار ، واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر « المصريون على اختلاف أديانهم أخـوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصري ومصري الا بالعمل الصـالح وهم متساوون أمام القانون ويجب أن يطبق ذلك في سائر أنظمة الدولة » (١٨٠) .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الاسلامي الواضح ، قد أنتهج في دعوته الاسلامية سبيلا يخالف سبيل الاخـوان المسـلمين في دعوتهم . لقد سبقت الاشارة الى أن أساس الدعوة الاسلامية السياسية ، يتمثل في فكرة الجامعـة الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هـذا الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هـذا الحزب الجديد ، قصر مفهومة عن الجامعة الاسـلامية على الجانب الروحي حسبما أوضح في البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى في أمرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الاسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، وأقام هدفي تحرير مصر والسـودان وتحقيق الوحـدة العربية كهدفين صنوين . وثانيهما أنه أوضـح في نهاية برنامجه المساواة الكاملة بين المصريين جميعا على اختلاف أديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والانتماء للمصرية في التطبيق العملي . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الاسـلامية ، بأن تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » وأن تجري دراسة هذا الأمر وحسمه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية معا ، قضاة كانوا أو فقهاء . كما قيده بالاجتهاد في أحكام الشريعة وفق تغير الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية في قصره نظام الوقف على

الاوقاف الخيرية دون الأهلية · ومن جهة ثالثة ضـــمن مطالبه بنودا تتعلق بالاصلاح الاجتماعي وكفالة قدر من الحمـــاية للطبقات العاملة مع تمصـــير الاقتصاد ·

واذا نظر الى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسي متبلور داخـل نطاق الاتجاه الاسلامي في السياسيه المصريه . لذان وجب القول . بان ثمـه تيارين اسلاميين نقيضين ، تيار الاخوان المسلمين ، وهـــذا التيار · والفروق فيما سبق عرضـــه وبيانه واضحة · ولو تأكد البقاء السياسي لهـذا التيار الأخير ، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين اسلاميين ، تصدر الفروق بينهما عن اختلاف المواقف السياسية والاجتماعية في السياسات الجارية . وليست عن مبدأ الأخذ بالإسلام أو عدم الأخذ ·

ويبدو أن فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الاسلامي . كانت جزء من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الاخوان المسلمين ، وهو الاستيعاب الذي استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم ، وكانت عينا أحمد حسين معلقتان دائما بجماعة الاخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق · نافسهم في شعاراتهم أولا . ثم وضع برنامجا اسلاميا بديلا سعيا عنه لامتصاص شـعبيتهم أو اضطرارهم للوحدة التنظيمية معه ، وثقة منه أن لو تم ذلك لكانت زعامته للجماعة ــ من دون الشيخ حسن البنا ــ غير متنازعه · وفي مقابلة شخصية مع أحمد حسين ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الاخـوان كانت موجودة قبل الاعـلان عن الحزب الوطني الاسلامي ، وأنها استمرت بعد الاعلان عنه أيضا ، « لأني مخلص فيما أقول ، الدعــوة للاتحاد كانت مبدئي المستمر ما دعيت اليها الا استجبت وكثيرا ما كنت أدعو اليها . ومن هنا فتنفس تغيير اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوة · ومصر الفتاة كان هو الداعي للاتحاد ، ولكن لم تأخذ المحاولة صورة رسمية وقتها · أعلنت الحزب الاسلامي من هنا وظهر أن لا فائدة مع الاخوان · البرنامج خطـوة للاتحاد مع الاخوان · أهم شيء في البرنامج أنني أحل المشكلة التي يعملون عليها · وأنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة . هـم يقولون نحكم بالقرآن · وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفســه أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستندة الى القرآن · الكلمة غامضة · أنا استبدلها بكلمة مضيئة ، وهي أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن » (١٨١)

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد ، لم يكتب لهمـــا الاستمرار · والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذي لم يتحقق ·

وقد اكتفى الاخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذي تكون وفق ما ينادون هم به من مبادىء يجاهدون في سبيلها ، وتمنوا له التوفيق في خدمة الاسلام · وختموا تحيتهم بأن « في ذلك فليتنافس المتنافسون » كتعبير واضح عن موقفهم من مساعي أحمد حسين (١٨٢) ·

واضطرب وضع الحزب وقتها فأعلن أن صحيفة « مصر الفتاة » لا تعبر عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولا عما ينشر فيها ، وتألفت لادارتها لجنة من فتحي رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدى ، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية (١٨٣) .

وما لبث عبد الحميد المشهدى أن ترك الحزب مفصولا ونشر مقالا في « مصر الفتاة » هاجم فيه فردية أحمد حسين في اتخاذ القرارات وتردده (١٨٤) .

وما لبث « مصر الفتاة » أن عاد اسما للحزب من جديد تعنون به القرارات وتصدر باسمه البيانات ويوقع به أحمد حسين كرئيس له . وذلك قبل أن يمضي شهران على الحزب الوطني الاسلامي (١٨٥) . وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة باعتقاله .

المراجع

(١) د. وليم سليمان . الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . ص ٢٤ .
ابراهيم خليل أحمد . الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية . ١٩٧٣ ص ٥١ .

(٢) Andrew Watson, The American Mission In Egypt, 1854-1896, pp. 72,95, 98.

(٣) A. Watson, op. cit. pp. 73, 75, 97.

(٤) A. Watson, op. cit., pp. 191.

(٥) A. Watson, op. cit., p.p. 110, 139, 187, 199.

(٦ ، ٧) A. Watson, op. cit., pp. 360.

(٨) A. Watson op. cit., pp. 348, 351.

(٩) A. Watson, op. cit., pp. 352.

(١٠) A. Watson, op. cit., pp. 361.

(١١) د. وليم سليمان . المرجع السابق . ص ٢٧ نقلا عن :
The Vally of the Nile, pp 207-211.

(١٢) د. وليم سليمان . المرجع السابق . ص ٢٨ .

(١٣) W.H.T. Gairdner, « Edinburgh 1910 », An Account and Interpratation of The World Missionary Conference, p. 160.

(١٤) د. مصطفى الخالدى ود. عمر فروخ . التبشير والاستعمار فى البلاد العربية .
بيروت ١٩٥٧ . ص ٥٢ .

(١٥) الخالدى وفروخ . مرجع سابق ص ٥٥

(١٦) Edinburgh 1910, op. cit., pp. 19-20.

(١٧) Edinburgh 1910, op. cit., pp. 72.

(١٨) Edinburgh 1910, op. cit., pp. 74-75.

(١٩) A. Watson, op. cit., pp. 123-124.

(٢٠) Edinburgh 1910, op. cit., p. 147.

(٢١) د. الخالدى وفروخ ، مرجع سابق ، ص ٣٧ – ٣٨

(٢٢) د. وليم سليمان ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

(٢٣) د. الخالدى وفروخ ، مرجع سابق ص ٦٠ ، ٨٠ .

John Mott, The Moslem World of Today, edited by, article « The Outlook in The Moslem world », pp. 361-374.

(٢٤) John Mott, op. cit., pp. 363-365.

(٢٥) د. الخالدى وفروخ ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٢٦) John Mott, op. cit., pp. 368-369.

(٢٧) John Mott, op. cit., p. 366.

(٢٨) John Mott, op. cit., p. 378.

(٢٩) John Mott, op. cit., p. 371.

(٣٠) John Mott, op. cit., p. 372.

(٣١) د. الخالدى وفروخ ، مرجع سابق ، ص ٦٩ .

(٣٢) John Mott, op. cit., p. 375.

(٣٣) د. الخالدى وفروخ ، مرجع سابق ص ١٦١ .

(٣٤) S. A. Morrison, The Way of Partnership, Egypt and Palestine, (1936), pp. 66-75.

(٣٥) ابراهيم خليل أحمد ، مرجع سابق ، ص ٣٩ .

S.A. Morrison, op. cit., p. 78.

(٣٦) S.A. Morrison, op. cit., p. 48.

(٣٧) د. الخالدى وفروخ ، ص ٢٣ .

(٣٨) صحيفة الاخوان المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ (١٩٣٣) .

(٣٩) تراجع صحيفة البلاغ ، اعداد أشهر فبراير ومارس وابريل ١٩٢٨ ، وخاصة ٩ ، ١٠ ، ١٤ فبراير ، ٦ ، ٢١ مارس ١٩٢٨ .

(٤٠) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ .

(٤١) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ابريل ١٩٢٨

(٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٨ ، مقال لعباس محمود العقاد بعنوان « جماعة المبشرين في مصروالبلاد العربية » .

(٤٣) انظر فقرة عن سيرة زويمر في كتاب ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، الجزء الثالث ص ١٠٠٥ ، صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٤) صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ، ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٦) صحيفة الأهرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٣ ابريل ١٩٢٨ - صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مايو ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٨ مايو ، ٣ يولية ١٩٢٨ .

(٥٠) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٣ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفة الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفة الفتح ٢١ فبراير ، ٧ ، ٢١ مارس ١٩٢٩ .

(٥٢) د. محمد حسين هيكل مذكرات فى السياسة المصرية . الجزء الاول ص٣٢٨_٣٢٩ .

(٥٣) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ يونية ١٩٣٣ .

(٥٤) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ١٠ ، ٢٦ ابريل ، ١٧ مايو ١٩٣٧ .

(٥٥) صحيفة الثغر ٧ يونية ١٩٣٧ .

(٥٦) صحيفة النذير ٢٧ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .

(٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩

(٥٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٧ جمادى الاولى ١٣٦٣ (٢٠ مايو ١٩٤٤) .

(٥٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يونية ، ٢٠ يونيه ، ٣ يولية ١٩٤٠ .

(٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .

(٦١) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ .

(٦٢) صحيفة البلاغ ٤ ابريل ١٩٤٣ .

(٦٣) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ جمادى الاولى ١٣٦٢ (١٥ مايو ١٩٤٣) .

(٦٤) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ صفر ١٣٥٤ (١٤ مايو ١٩٣٥) ، ١٥ ربيع ثان ١٣٦٣ (٨ ابريل ١٩٤٤) .

(٦٥) صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١

(٦٦) تراجع «الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ــ ١٩٥٢ . طارق البشرى» ص٢٣٦_٢٤٣ .

(٦٧) يراجع ذلك بنوع من التفصيل « الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ــ ١٩٥٢ » ص ٢٣١ ــ ٢٥٣ . كما يراجع بنوع من البيان ص ٦٥ ــ ٧٠ .

(٦٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٥ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢٦ مايو ١٩٣٦) مقال لمحمد الهادى عطية .

(٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة الفتح ٦ يولية ١٩٢٩ .

(٧١) صحيفة الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ يولية ، ٦ ، ١٣ سبتمبر ، ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .

(٧٣) H.A.R. Gibb, Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem World (1932), article « Egypt and west Asia, Professor Dr. G. Kampffmeyer » pp. 99-170.

(٧٤) الامام الشهيد حسن البنا . مذكرات الدعوة والداعية . ص٤٩ـ٥٠ ، ٥٣ـ٥٤ ، ٧٢ .

(٧٥) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٥ ـ ١٦ ، ١٣٨ .

(٧٦) حسن البنا . مرجع سابق ص١٥٨ ـ ١٦٠ .

(٧٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣)

(٧٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣) .

(٧٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ . ٢٦ محرم ١٣٥٣ (١٩٣٤) .

(٨٠) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٤٥ ، ١٦٢ .

(٨١) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٣ ـ ٢٤ .

(٨٢) حسن البنا . مرجع سابق ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٨٣) صحيفة الفتح ٢٠ يونية ، ٥ ، ١٩ يوليه ، ٣٠ اغسطس ١٩٢٨ ، ٢٤ يناير ، ٢٥ ابريل ١٩٢٩ بتصرف

(٨٤) صحيفة الفتح ١٦ اغسطس ١٩٢٨ .

(٨٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ ربيع الأول ١٣٥٢ .

(٨٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » غرة جمادى الأخرة ١٣٥٢ .

(٨٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٨ ذى القعدة ١٣٥٢ . ونشرت بنصها فى الصحيفة ذاتها فى ١٦ المحرم ١٣٥٧ (١٨ مارس ١٩٣٨) .

(٨٨) الشيخ حسن البنا . الحلقة الرابعة من « دعوتنا » بصحيفة « الاخوان المسلمون » ١٨ صفر ١٣٥٤ (٢١ مايو ١٩٣٥) ونشرت السلسلة جميعها بعد ذلك فى كتيب مستقل بالعنوان ذاته .

(٨٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٤ صفر ١٣٥٥ (٥ مايو ١٩٣٦) ، نشرت الفتوى تحت عنوان « حكم التجنس بجنسية أجنبية » .

(٩٠) صحيفة النذير ٢٠ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .

(٩١) صحيفة الاخوان المسلمون ٢٧ رجب ١٣٥٥ (١٢ اكتوبر ١٩٣٦) ، ٤ شعبان ١٣٥٥ (٢٠ أكتوبر ١٩٣٦) .

(٩٢) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٥ شعبان ١٣٥٥ (١٠ نوفمبر ١٩٣٦) .

(٩٣) صحيفة النذير ٢٩ المحرم ، ٢١ رجب ١٣٥٨ (١٩٣٩) .

(٩٤) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢١ شعبان ١٣٥٣ (٢٩ نوفمبر ١٩٣٤) .

(٩٥) صحيفة الاخوان المسلمون » ١٩ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) ، ٧ جمادى الأول ١٣٥٤ (٦ اغسطس ١٩٣٥) .

(٩٦) صحيفة الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) .

(٩٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٨ رمضان ١٣٥٢ .

(٩٨) الشيخ حسن البنا . « الى أى شئ ندعو الناس » الحلقة الثانية والسابعة ، نشرتا فى صحيفة « الاخوان المسلمون » فى ٢٦ المحرم ، ٧ ربيع ثان ١٣٥٣ . ونشرت السلسلة كلها بعد ذلك فى كتيب مستقل .

(٩٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٤ ربيع أول ١٣٥٤ (٤ يونية ١٩٣٥) ٠

(١٠٠) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٧ ربيع أول ١٣٥٤ (١٨ يونية ١٩٣٥) ٠

(١٠١) صحيفة « الاخوان المسلمون » غرة ذى الحجة ١٣٥٣ (٨ مارس ١٩٣٥) مقال لمحمد الشافعى ٠

(١٠٢) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٤ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٣ يونية ١٩٣٦) ، ٢٥ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٤ يولية ١٩٣٦) ٠

(١٠٣) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٤ جمادى الثانى ١٣٥٥ (أول سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ رجب ١٣٥٥ (٢٢ سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ ذى القعدة ١٣٥٥ (١٩ يناير ١٩٣٧) ، ٢٣ رمضان ١٣٥٦ (٢٦ نوفمبر ١٩٣٧) ، ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) ٠ صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨ ٠ صحيفة الخلود « ٥ محرم ١٣٥٨ (٢٤ فبراير ١٩٣٩) ٠

(١٠٤) صحيفة النذير ٦ صفر ١٣٥٨ ، ٣ ربيع الثانى ١٣٥٨ (١٩٣٩) ٠

(١٠٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٤ رمضان ١٣٥٥ (٨ ديسمبر ١٩٣٦) ٠

(١٠٦) حتمية الحل الاسلامى ٠ الدكتور يوسف القرضاوى ٠ الجزء الأول ٠ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ٠ ص ١١١ ٠

(١٠٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) ٠ ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) ٠

(١٠٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » غرة ذى القعدة ١٣٥٧ (٤ مارس ١٩٣٨) ، ٢١ شوال ١٣٥٦ ; ٢٤ ديسمبر ١٩٣٧)

(١٠٩) صحيفة النذير ٢٨ جمادى الثانية ١٣٥٨ ٠

(١١٠) صحيفة النذير ١٤ ربيع الثانى ١٣٥٧ ٠

(١١١) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٨ ربيع ثانى ١٣٥٤ (٩ يونية ١٩٣٥) ، ١٢ جمادى الثانى ١٣٥٤ (١٠ سبتمبر ١٩٣٥) ١٢ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢ يونية ١٩٣٦) ٠

(١١٢،١١٣) الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية فى الحياة السياسية المصرية ٠ ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ٠ الدكتور زكريا سليمان البيومى ، ١٩٧٩ ٠ ص ٣١١ ـ ٣١٢ ٠

ـ محمد زكى ابراهيم ٠ مذكرات مسلم ٠ نشرت فى صحيفة « الاخوان المسلمون »

ـ صحيفة النذير ١٥ المحرم ١٣٥٨ ٠

(١١٤) كتاب « تاريخ القرن التاسع عشر ٠ وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب العظمى » ٠ تأليف محمد قاسم حائز لدرجة الشرف من جامعة ليفربول ومدرس بالمدرسة السعيدية ٠ وحسين حسنى خريج مدرسة المعلمين السلطانية العليا ومدرس بالمدرسة الثانوية السلطانية ٠ ١٩٢٢ ٠ صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر ٠

(١١٥) محمد قاسم وحسين حسنى المرجع السابق ٠ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ ٠

(١١٦) أحمد حسين ٠ ايمانى ٠ الطبعة الثانية (١٩٤٦) ٠ ص ٦٤ ـ ٦٥ ٠

(١١٧) أحمد حسين ٠ المرجع السابق ٠ ص ٧٨ ـ ٧٩ ٠

(١١٨) صحيفة الصرخة ٩ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٣ ٠

(١١٩) صحيفة الصرخة ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ محاضرة (لأحمد حسين) عن « جهادنا الدينى »

(١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ يولية ١٩٣٤ ·

(١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ نوفمبر ١٩٣٥ ·

(١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ فبراير ١٩٣٦ ·

(١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٧ ·

(١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ يناير ، ٤ فبراير ، ٢١ مايو ، ٢ ، ٩-٦٠-١٦-١ ، ٢٣ يوليه ١٩٣٤ ·

(١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ يناير ، ٢٥ فبراير ١٩٣٤ ، صحيفة الثغر ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ ·

(١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ يناير ١٩٣٦ ·

(١٢٧) صحيفة ٧ يوليه ١٩٣٦ ·

(١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ يناير ١٩٣٦ ·

(١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ مارس ١٩٣٦ ·

(١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ فبراير ١٩٣٧ ·

(١٣١) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢٧ مارس ١٩٣٧ ·

(١٣٢) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢١ يولية ١٩٣٧ ·

(١٣٣) صحيفة الصرخة ١٠ فبراير ١٩٣٤ ·

(١٣٤) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤ ·

(١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٤ مقال عن « الغازى مصطفى كمال » صحيفة الثغر ٢٣ اغسطس ١٩٣٧ ·

(١٣٦) د· عبد العظيم رمضان · تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩٣٧ ــ ١٩٤٨ · الجزء الأول ص ١٨٣ ·

(١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣ ·

(١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ يناير ١٩٣٧ ·

(١٣٩) صحيفة الضياء ٨ مارس ١٩٣٧ ·

(١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ ابريل ١٩٣٨ ·

(١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ ابريل ، ٧ مايو ١٩٣٦ · صحيفة الثغر ٢٦ يوليه ١٩٣٧ ·

(١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ يولية ١٩٣٦ · صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧ ، صحيفة مصر الفتاه ١٤ يوليه ١٩٣٨ ·

(١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ ديسمبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يوليه ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٢ ابريل ، ٢٦ أغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٣٧ ·

(١٤٤) صحيفة الضياء ٢٩ نوفمبر ١٩٣٦ ، صحيفة مصر الفتاة ٩ يولية ١٩٣٨ ·

(١٤٥) صحيفة الصرخة ٢٦ يولية ١٩٣٤ ·

(١٤٦) صحيفة الصرخة ٣١ مارس ١٩٣٤ ·

(١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ ابريل ١٩٣٤ ·

(١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣١ يناير ، ٧ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٣٨ ·

(١٤٩) صحيفة مصر الفتاة ٨ اغسطس ١٩٣٨ ·

(١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤ ·

(١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ اغسطس ١٩٣٨ ·

(١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ يوليه ١٩٣٤ ·

(١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ اكتوبر ، ١٠ اكتوبر ١٩٣٨ ·

(١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ اكتوبر ١٩٣٨ ·

(١٥٥) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ١٩٣٨ ·

(١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ ·

(١٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يوليه ١٩٣٨ ·

(١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ٨ ، ١٥ سبتمبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨ ·

(١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ نوفمبر ١٩٣٩ ·

(١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ يناير ١٩٣٩ ·

(١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ يناير ، ٣ ابريل ١٩٣٩ ·

(١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ ابريل ١٩٣٩ · وكانت الشعارات تكتب فى اطار ضخم وتتكرر فى الاعداد التالية ·

(١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ مارس ١٩٤٠ ·

(١٦٤) صحيفة الثغر ٣١ مايو ١٩٣٧ ·

(١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ، ١٧ يونيه ، ٨ يوليه ١٩٣٩ ·

(١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٣٨ · صحيفة النذير ، غرة جمادى الأولى ١٣٥٨ ، مقال لصالح عشماوى بعنوان « الى الذين يريدون من الاخوان أن يتحدوا مع مصر الفتاة » ·

(١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ ·

(١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ١٩٣٩ ·

(١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ ابريل ١٩٣٨ ·

(١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ مايو ١٩٣٧ ·

(١٧١) صحيفة مصر الفتاة أول يونية ١٩٣٩ ·

(١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨ ·

(١٧٣) صحيفة مصر الفتاة أول يناير ، ١٢ يناير ١٩٣٩ ·

(١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ يناير ١٩٣٩ ·

(١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ يناير ١٩٣٩ ·

(١٧٦) صحيفة مصر الفتاة · اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩ ·

(١٧٧) صحيفة الضياء ٤ مارس ١٩٣٧ ·

(١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ يناير ١٩٣٩ ·

(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ · وكانت تنشر في الصفحة الأخيرة في اطار كبير بارز ·

(١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ مارس ١٩٤٠ ·

(١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين يومي ٥ ، ٦ فبراير ١٩٧٤ ·

(١٨٢،١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٤٠ ·

(١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ اكتوبر ١٩٤٠ ·

(١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ مايو ١٩٤٠ ·

معـاهدة ١٩٣٦
بـين الوفـد والقصـر

عقـــدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس · أبرمتها جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باســـتثناء الحزب الوطني · وكان حزب الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جـــرت لمجلس النواب في مايو ١٩٣٦ · جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمسألة الوطنية التي ظلت طافية على سطح الحياة السياسية منذ أشتعال ثورة ١٩١٩ ، والتي ظلت منذ هذا التاريخ تتحكم في كافة التغييرات والصراعات السياسية في مصر · وكان من الطبيعي بعد ابرام المعاهدة أن تبدأ كافة القوى السياسيه في اعادة صياغة مراكزها وأهدافها ، في ضوء نظرتها وموقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل البلاد ، بعد اتمام هذه التسوية ، وعلى أســـاس الاهتمام بتطوير الأوضـــاع الداخليه لمصر ، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير الاجتماعي الاقتصادي ·

وصادف اتمام هذه التسوية أن توفى الملك فؤاد في ٢٨ ابريل ١٩٣٦ ، وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية ، شكل برئاسة الأمير محمد علي توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبري · ثم تولى فاروق ســـلطاته الدستورية في ٢٩ يوليه ١٩٣٧ · وكان غياب فؤاد واعتلاء نجله العرش بمثابة تجـديد للسراى كمؤسسة سياسية ، وقد أريد استغلال هذا التغيير من جانب كافة الأطراف ، لتقوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي أو على حسابه · وكل من هذه الأطراف متخفف من ممارســـات الملك فـؤاد السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات ·

وواكب هذين الأمرين ، أن تنظيمين شـعبيين كانا قد شبا من بدايات الثلاثينات ، وغدت لكل منهما شعبية لا بأس بها في مواجهة الوفد او في

موازاته . وهما جماعة الاخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، مما جرى الحديث عنهما في شيء من التفصيل في الفصل السابق .

وفي ٨ مايــو ١٩٣٧ ، عقدت اتفـــاقية منترو التي ألغت الامتيازات الأجنبية ، فاستردت مصر سيادتها التشريعة الكاملة على أرضها ، مع الاتفاق على فترة انتقال اثنتى عشرة سنة ، تزول بعدهـــا المحاكم المختلطه ويسترد القضاء المصري سيادته الكاملة على البلاد .

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة ، مما تفصله كتب التاريخ العام ، بما لا مجال معه للأسهاب ، على أن ما تلزم الاشارة اليه في صدد البحث الماثل الآن ، يتعلق بأمرين ، أولهما أوضاع الصراع بين الحركة الديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد ، وبين الحـــكم الاستبدادي تحت قيادة السراي ومن والاها من أحزاب الاقليات والتيارات الشـعبية المعـــادية للديمقراطية . وثانيهمــــا ما لزم الخوض فيه من تطويرات تشريعية أوجبهــــا استرداد مصر سيادتها في هذا المجال ، بعد الغـاء الامتيازات توحيدا للنظام التشريعي الذي يخضع له كافة المواطنين والقاطنين بارض مصر .

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فان ايضاح الأمر بشأنها يقتضي تذكر مقولة أحمد لطفي السيد في بدايات القرن العشرين ، من وجود السلطتين الشرعية (الخديو) والفعلية (الاحتلال البريطاني) ، ومن وجوب سـعي « الأمـــة » لان تكون طرفا أو شريكا ثالثا مع هذا الثنائي الحاكم . هذه المقولة قد تحققت بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها ، مع فارق واحد عما تصوره لطفي السيد ، وهـــو أن « الأمة » التي تصاعد نفوذها بالثورة الى أعتاب السلطة السياسية ، لم تكن هي أعيان البلاد وسراتها كما تصور ، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطيه بما تمثله من قوة سياسيه واجتماعية . وصارت بذلك حكومة مصر مجـــالا للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث ، الملك والاحتلال والوفد . وكان الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من ســـلطة الاحتلال الأجنبي وسلطة الاستبداد الملكية . ولكن قواه الذاتيـة وممكناته التاريخيه لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصميه معا ، فقامت حركته السياسية على أساس الاستفادة من الصراعات التي تشب بين خصميه وشريكيه . تحالف مع الملك ضد الانجليز (وحزب الاحـرار الدستوريين) في ١٩٢٣ ، فشـــكل أول وزارة دستوريه في السنه التالية ، وخاض معركته الوطنية والديمقراطيه ضد الخصمين فتحالفا عليه في نهايات العـــام فسقط . وتحالف مع الانجليز (من خلال الاحرار الدستوريين) في ١٩٢٦ ، فشارك في الحكومة الائتلافية التي ركزت اهتمامها في تضييق سلطات الملك ، ثم جاءت وفاة سعد زغلول وتشدد الوفد في مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط في ١٩٢٨ . وتبلور الوضع في صور شتى عندما تولى الحـــكم في يناير ١٩٢٠

وعندما سقط في يونية ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الانجليز · وكان الانجليز يساندون الملك ضده فان سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع ، فيعودون الى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبي أن يلي الحكم · وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لاطراف ثلاثة · وكلما تجمع طرفان منهم ، أمكن ضرب الثالث ·

أن القصد من محاولة رسم هذا الاطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣ ، هو ايضاح نظرة الوفد الى معاهدة ١٩٣٦ في اطار خريطة الصراعات السياسية حول الحكم في مصر · جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز في ١٩٢٣ ، وجرب مهادنة الانجليز ضد الملك في ١٩٢٦ ، وجرب التلويح بالمعاهدة في يناير ١٩٣٠ · كان الوفد حزبا للكفاح السلمي المشروع · وقد مارس في ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستوري ، بحسبانه الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكي ولمفاوضة الانجليز تحقيقا لهدفه الوطني · تبلور كفاحه السلمي المشروع في أرهاف أسلحته الدستورية للوصول الى الحكم وتامين استمراره فيه ، باعتبار ان هيمنته على جهاز الدولة هي وسيلته الفعاله لتحقيق هدفيه الديمقراطي والوطني · ولكن تجربة اثنتي عشرة سنة رجحت لديه ان تأمين ظهره دستوريا لن يتأتى الا بضغط سلطات الملك في أضيق نطاق ممكن · وأن سلطان الملك لا ينفي الديمقراطية فقط ، ولكنه يستخدم في اللحظة الحاسمة لصالح الاحتلال البريطاني عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه ·

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ — فيما يظهر — أن تكفل ولو هدوءا نسبيا ، ومؤقتا في جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته في جبهة صراعه مع الملك ، ضمانا لهيمنته على جهاز الدولة وتأمينا لاستقراره فيه · هذا المسلك الوفدي الذي رمي بمعاهدة ١٩٣٦ الى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم في معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديدا على الحركة الوطنية المصرية ، التي حاولت من قبل مرارا تحييد أحد خصميها في معركتها مع الخصم الآخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة في ١٩٢٦ بتحالفها مع الاحرار الدستوريين ، وعدم اثارتها المطالب الوطنية ، لتتفرغ مؤقتا لصراعها مع الملك · وكل الفارق يتعلق بالدرجة ، اذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدئة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت في ١٩٣٦ حد التحالف ، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولي ، وبالمرحلة التاريخية التي بلغها الصراع السياسي والاجتماعي في مصر · والذي يفهم من حديث الاستاذ محمود سليمان غنام ، بيانا لوجهه نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد في تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه ، وهي أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالا بالمعنى الذي يتنافى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافي للاستقلال هو الاحتلال الذي يمكن المحتل من التدخل في شئون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى احتلالا(١) ·

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع الى أوضاع الحكم المصرى وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز • وكان بهـــذا التوقيع يتهيأ لمواجهـــة « الاحتلال » الملكى لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده فى قاعدة معزولة عن التأثير فى شئون البلاد وتحريك سياستها •

كان الوفد يضمن الحكم وفقا لدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، اذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الادارة بالقمع أو بالتزييف • وهو يضمن حياد جهاز الادارة هذا اذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه • وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضـــمن استيعاب سلطاته الدستورية فى ســـلطات الوزارة البرلمانيـــة • وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور فى سنة ١٩٢٢ وللازمات الدستورية التى جرت من بعد ، ليتكشف سـعى الحركة الديمقراطية لاحتواء السراى كمؤسسة سياسية ذات وجود متميز عن مؤسسات الدستور • وفى دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التى تمكن من أعمال « التفسيرات الصحيحة » له • وذلك بالا يمارس الملك ســلطاته الدستورية الا بواســـطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفى السراى السياسيين (كرئيس الديوان الملكى) الا برضاء الوزارة البرلمانيه ، وبهـــذا تفقد السراى وجودها السياسى المســـتقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث أتخـاذ القرارات واختيار الرجال • وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهـاز السياسى الوحيـــد للملك ، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحدا من رجاله الا بواسطتها • ولا ترد اليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات الا عن طريقها (٢) •

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذى أتخذته الوزارة الوفـدية فى ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكى » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية فى خطاب العرش بالبرلمان فور تشـــكيل وزارته ، عن عزمه على انشاء وزارة للقصر ، بمعنى ان تناط الشئون السياسيه للقصر بواحد من اعضاء الوزارة البرلمانيه ، بما يحمله هذا الوضع من هيمنه للوزارة على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسيه الى ســاحة المسئوليه البرلمانيه ، وفقدان الملك استقلاله التنظيمى بين مؤسسات الدوله •

كانت المعركة واضحة الاهداف والمغزى تماما لدى طرفيها ، وأن الوفـد الذى ناوش الملك فى هذا المجال من قبل ، عندما حاول سعد زغلول فى ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوزارة للملك فى تعيين رئيس الديوان الملكى ، هـذا الوفد تصاعد بالمسألة فى ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشـــاركة الى فكرة الاحتواء الكامل للسراى كمؤسسة سياسية ، وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذى يعتبر عضوا بالوزارة البرلمانية مسئولا عن شئون القصر أمام البرلمان • وهذا التصعيد يوضح واحدا من أهم الآثار التى تغياها الوفد من تحالفه مع الانجليز ، أو بالاقل سعيه لتحييدهم بابرام المعاهدة • وكان من الطبيعى أن يثير هذا المسلك الوفدى

الخوف مخاوف السراى وأحزاب الأقلية وجميع القوى الموالية لهم • وأن وفدا له من التأييد الشعبى ما لا قبل لهؤلاء به فى أى من مراحل تاريخهم معه ، هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع ، بعد أن وقع معاهدة قد تؤدى الى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم • وعزز هـذا الوضع أن خلف فؤادا فى الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، واحتاجت ولايته العرش الى جهد المفتين من رجـال القانون ، الذين قدحوا القرائح فى التفسير والتأويل ، ليضيفوا الى عمره شهورا تصـل به الى سن الرشد ، وواتتهم الشريعة الاسلامية بالحجة فى حساب العمر بالسنين القمرية •• لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساغ وما لا يسوغ من الهجمات ، وليوجهوا اليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات • واختلف طرفا الصراع فى كل شىء الا فى أن معركتهم هذه معركة فاصلة •

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفعت السراى شعارها الأثير كذلك ، عن الحكم الدينى والخلافة الاسـلامية • حاولت السراى أن تقسم حزب الوفد وساهمت فى أزكاء الخلاف بين أحمد ماهر والنقراشى من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجـانب الآخـر • فلما نجح رئيس الوفد وسكرتيره العام أن يجذبا اليهما بنيان الحزب برمته ، ولما فشل ماهر والنقراشى رغم عراقتهما فى الكفاح أن يخرجا من الحزب بانقسـام كبير ، وفسدت المحاوله ، لما حدث ذلك لم يبق أمام السراى وحلفائها الا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد ، دعما لسلطة الملك السياسية بوصفه ولى الأمر ، وضربا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده فى سياسـة قبطية ، تفضى الى سيطرة الأقلية القبطية فى البلاد على الأغلبية الاسلامية •

اقترحت السراى فى البداية ، و. صة الأمير محمد على ولى العهد ورئيس مجلس الوصاية ، أن يجرى تتويج فاروق ملكا فى حفل دينى يقام فى القلعة ، مقر حكم محمد على باشا الكبير رأس الاسرة العلوية الحاكمة ، وفى الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جده الأكبر محمد على • ثم يؤم الملك المصلين فى الأزهر ، تعبيرا عن مكانته الدينية كولى للأمر وامام للمسـلمين ، يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية • وآزر كبار رجال الأزهر برياسة الشيخ مصطفى المراغى هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السـياسية الموالية للملك والمعاندة للوفد ، وذلك منذ يونية ١٩٣٧ • وكانت صحيفة البلاغ وصاحبها عبد القـادر حمزة من أكثر الصحف دعاية لحفل التتويج الدينية ، وصيغت الدعوة بأسـم مكانة مصر فى البلاد الاسلامية وزعامتها للمسلمين • ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة فى حسم ، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديمقراطية ، وحذره الشديد من أن تسبغ بردة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه • وكانت سابقة طمع الملك فؤاد فى الخلافة فى ١٩٢٤ ــ ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان • وكان شعار الحكم الدينى مما يخشى منه أن ينصدع به بنيـاء

الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين والقبط . كما كان هذا الشعار الذى يروج له أنصاره باسم الجامعة الاسلامية لا يعنى ولا يقصد به في سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك ، ومواجهة التنظيم الديمقراطى الأمثل المطلوب بنظام للحكم يستند الى السلطة الفردية للجالس على العرش • لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصلى الملك بالأزهر غداة تتويجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسبغ على ولايته الزمنية • وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن « اقحاما للدين فيما ليس من شئونه وايجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » • وحاول الملك تعديل اليمين الذى يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاءهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها • فاعترض الوفد على هذه الصيغة •

وبالنسبة للمسألة الثانية ، فانه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بالغاء الامتيازات الأجنبية ، حتى انطرحت مشاريع اصلاح النظام القانونى والقضائى • كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى ١٩٣٦ ، قبل ابرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية • وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الآخذة عن الشريعة الاسلامية ، وبعد ابرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوى الرجاء في تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب الا بموافقة المحاكم المختلطة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب •

وقد ألفت لجان لتعديل القوانين واعداد المشاريع الجديدة • ومنها لجان برئاسة المراغى شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الاسلامية ، لاعداد قوانين المواريث والوصية والوقف واصلاح المجالس الحسبية • وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية • اذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم، المحاكم المختلطة التى تختص بالانزعة التى يكون أحد الأجانب طرفا فيها ، والمحاكم الشرعية التى تختص بالانزعة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين (وفى دائرة مجالها تعمل المجالس الملية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين) ، والمحاكم الاهلية التى تمتد ولايتها على ماعدا ذلك من أنشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية • وكان توحيد القضاء المصرى مطلبا من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بالغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاءين الاهلى والشرعى استكمالا للوحدة الوطنية من جانب ،واصلاحا لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس الملية من سلبيات • فلما اذن وجود المحاكم المختلطة بالزوال • بتحديد اثنتى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت

الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ، وانما اقتصرت على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملهما داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفي اطار التفكير في اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاة تحقيقا للمساواه بينهم (٣) ·

وتجددت في هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الوقف وحل الاوقاف الأهلية القائمة ، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة في ١٩٢٦ على أيدى أمثال محمد علي علوبة · ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الأزهر المتصلين بالسراي وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت · فهدأت نسبيا فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدى النائب الوفدى عبد الحميد عبد الحق (٤) ·

وفي ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهياكل السياسية ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطى لبعض المؤسسات التقليدية ، ومن النوع الأول اعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفة احكام الدستور وانتهاكها ، الأمر الذى اعتبره الملك اجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له (٥) · ومن النوع الثانى اعداد قانون للعمد والمجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخابا مباشرا من أهل القرية ، وان تجرى انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء · وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجرى تشكيلها بالانتخاب أيضا (٦) ·

خطة ضرب الوفد :

في هذه الظروف سارت خطه المعاداة للوفد في خطين ، الطعن على الوفد بالقبطية ، وانعاش الملك ورهطه بدعاوى حماية الاسلام · لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعة الوطنية المصرية ، فاذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدأت بابرام المعاهدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية · وهذه بالضبط ما أريد القضاء عليه بتهمه الطائفيه · واذا كان بهيكله وتشكيله حزبا جامعا للمصريين مسلمين واقباط ، فقد أريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المصرية شعار يتخفى به الاقباط ويثيرونه ضد المسلمين · وبدأ لمعارضى الوفد ان لا طريق آخر لهدمه غير هذا الطريق · وأن عباس محمود العقاد مثلا ، الذى كان واحدا من قلاع الاستنارة الفكرية على عهد انتمائه للوفد ، وبدل من قلمه الكثير لارساء أركان الجامعة الوطنية المصرية ، هذا العقاد أمسى في معسكر الملك يساهم في نقض ما صنعت من قبل يداه · ولم يكتف بتحبيذ المراسم الدينية لتتويج الملك ، بل أرجع اعتراض الوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال ان « الخطة التي سار النحاس باشا عليها كانت سياسة مرسومة

ثم

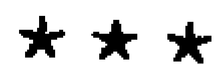
لغاية سيئة هدامة ، ما كان أجدر بالنحاس باشا وبزملائه المسلمين أن ينزلقوا اليها ٠٠ » ٠ وأن صـدام الملك وحكومة الوفد حـول صيغة اليمين الذى يحلفه رجال القوات المسلحة ، هذا الصـدام مبناه أثر القبط فى الوفد « لقد أقحموا ذكر الاقليات فى هذه المساله ، وتلك جناية من أكبر جناياتهم على السياســة الوطنية ، فالاقليات أقصى ما ترجوه بين أرقى بلاد العالم وأصونها للحقوق ، ان تقيم شعائرها وتحتفل بأعيادها وحواسمها فى أمان وسلام ، أما أن تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيح هذا وتمنع هذا ، فهو شىء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال أنها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير » ٠ وعرج مرارا الى حفل التتويج الدينية قائلا « كاذب منافق من يقول أن أحدا منعها غير مكرم عبيد » (٧) ٠

تصاعدت هذه الحملة فى أواسـط ١٩٣٧ لتعيد الى الاذهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد فى ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشـمل وأعنف ٠ وكان لابد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكفلت باســتنباته صيحفتى البلاغ والاهرام ٠ تستنبت الاهرام البذور فى أصص صغيرة بأسـلوبها الاخبـارى المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسـها وسقايتها فى الارض الفسيحة بأسلوبها المخاصم المثير ٠ وتمثلت مادة التهمة فضـلا عما سـبق ، فى تعيينات الموظفين وترقياتهم ٠ تنشر الاهرام مثلا عن ترقيات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره افسـاحا لذيوعه وتوليدا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الاقباط على الوفد حزبا وحكومة واضطهادهم المسلمين ٠ ويكتب العقاد « أنما يضطرنى الى الاشارة اليه أن الذين استمرأوا هـذا العمل الوخيم يحسبون أنهم فى حـل من التمادى فيه أبدا ، وتعريض البلاد لعواقبه السيئة عاجلا أو آجلا ، ماداموا يعملونه والناس ساكتون يترقبون » (٨) ٠ ثم تنشر البـلاغ أن وزارة الداخليـة عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوحى باختصاص القبط على قلة عددهم الاجمالى بالسهم الأوفر من التعيينات (٩) ٠

ثم يظهر أن هذه الاخبار ان لم تكن مختلقة فهى كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقوا أو عينوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها ٠ وتصدر وزارة الداخلية بيانا يوضح أن المعينين كانوا واحدا وعشرين منهم هؤلاء القبط الستة ، ويذكر « ان وزارة الداخلية وان كانت لم تراع ولن تراعى فى التعيين فى هذه الوظائف تفريقا بين المتقدمين اليها ، باعتبار أديانهم ، اذ أن الجميع مصريون الا أنهـا تقديرا للحقيقة تعلن أنها أصـدرت قرارا بتعيين واحد وعشرين كاتبا منهم ستة مسيحيون ٠٠٠ » (١٠) ٠ على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك الحقيقة ، فيعودان الى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيا من الدرجة الثامنة المقيدين على وظائف مؤقته الى الدرجة الثامنة الكاملة » (١١) ٠ ثم تبرز الاهرام هذا الأمر بما تنشره

عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الاحصاء الى الدرجة السادسة ، وتورد أسماءهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها فى سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت أسماءهم من الأقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقى الى الدرجة الخامسة · ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الاخبار غير صحيح ، وأن من رقوا الى الدرجة السادسة انما رقوا اليها من مدة طويلة (١٢) · وتذكر البلاغ أن ثلاثة عينوا بمصلحة الأموال المقررة وهم حسب أسمائهم من الاقباط (١٣) · ثم يظهر أن المصلحة عينت فى الحقيقة اثنى عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مالية وقتية وبرواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين والسته جنيهات فى الشهر ، وان واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم · ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصرى سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصرى معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بادارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنين (١٤) ·

ومن الجلى أنه حتى على فرض صحة هذه الاخبار بالصورة التى سيقت بها ، فان نقل موظف من درجة مؤقتة الى درجة دائمة فى المستوى الوظيفى الثامن ، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل الى الستة جنيهات ، لهو أمر من الضآلة بحيث لا يشير اليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد من الاشارة اليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الاقباط ، ليقر فى النفوس أن ثمة « شىء ما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشىء · وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الاحاد من عمال اليومية وموظفى أدنى درجات السلك الادارى ، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحيفتين واسعتى الانتشار كالأهرام والبلاغ ، ورغم أن الأولى منهما يملكها مسيحى لبنانى الأصل هو جبرائيل تقلا ، ويرأس تحريرها مسيحى لبنانى الأصل هو انطون الجميل · وصاحب كل ذلك الحديث فى أمر التعليم ومدرسة الصيارف وغير ذلك مما سبقت الاشارة اليه فى فصل سابق · ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهواه وخضوعه للقبط ، بأن الاطباء الذين يختارهم لعلاجه هم من القبط مثل الدكتور المنياوى والدكتور ابراهيم عبد السيد (١٥) ·



المراغى والأزهر :

لجأت السراى الى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد · وكان الأزهر وشيخه المراغى حما فرقة الصدام · تحكى صحيفة « الاخوان المسلمون » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزحزحتها عن الحكم فلم تستطع « فلما ان ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى الميدان ومن حوله ابناؤه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين ، عندئذ قوى ساعد المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب » (١٦) · وجاء شهر رمضان فى أكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم المراغى مع السراى سلسلة متتابعة من الدروس الدينية فى

المساجد الكبيرة ، اذ يغشاها الملك تباعا ويستمع الى أحاديث للمراغى ، تتضمن التعريض الضمنى الخفى بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لفاروق حاميا للاسلام • وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبدء التحريك النشيط للازمة ضدها ، بتعيين علي ماهر رئيسا للديوان الملكى على غير رغبة الحكومة •

وكانت الصحف الموالية للملك لاتفتأ كل يوم تقريبا وبغير مناسبة هامة ، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغى ، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه ، ولا تفتأ تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء فى المسجد الحسينى أو الزينبى أو الحنفى أو عمرو أو الكخيا أو أبو العلا بالقاهرة ، أو البوصيرى أو أبى العباس بالأسكندرية ، ويصحب خروجه ودخوله الهتاف به حاميا للاسلام (١٧) • واستغل فى ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمعيات الدينية •

وقد أشاع الشيخ المراغى ان حكومة الوفد لا ترضى عما يلقى من دروس دينية • وأن مكرم عبيد خاصة يزعجه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفير البريطانى سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس • وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفى دلالته المرجوة ، من أن مكرم القبطى كاره للاسلام يجرجر الوفد معه ضد دين الغالبية • ويستعدى السفير البريطانى بجامع المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الاسلامى • الأمر الذى لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأنه النيابة العامة طالبا التحقيق فيه (١٨) • وقد حاول المراغى بذلك أن يخلق عراكا سياسيا حول مسألة الدروس الدينية ، مساهمة منه فى أن يستقطب الصراع السياسى على أسس دينية ، ليكون الملك ومن والاهم حماة الاسلام ، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط • ودعم المراغى شائعته بتصريحات علنية ، اذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة « لقد سمعت من خطباتكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون شيوع الروح الدينى بين المسلمين ••• » ، وأنه اذ يتجاهل هذه المحاولات فهو يؤمن بأن الأزهر كائن حى يجب أن يقوم بمهمته الاسلامية وإلا فليزول ، وطالب باستمرار الأحاديث الدينية (١٩) • وأكد عباس العقاد مقولة المراغى قائلا عن النحاس « ذهب هو أو ذهب صاحب وحيه الى الانجليز يفهمهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة فى مصر » (٢٠) •

أهاجت هذه القالة الخواطر ، وانتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية أنصار السنه المحمدية ، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الدينى ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الازهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتقدم العرائض بذلك ، وتهتف « يحيا الملك الصالح » « الأزهر فوق الأحزاب » ، « الملك فوق الجميع » ، « الأزهريون فداء للملك » « يحيا سيد البلاد » ،

« يحيا زعيم الشرق والدين » . وكان المراغى يخطب فيمن يفد من هؤلاء الى مكتبه منبها الى حرصه الا يتدخل الازهر فى السياسة (٢١) ، وهو لا يعنى بذلك وجوب ابتعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعنى أضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسى بين الملك والوفد ، وأن ليس الأمر امر نظام ديمقراطى أو أوتقراطى ، ولكنه أمر نظام اسلامى أو لا اسلامى . وقد بلغت اهاجة الأزهريين حد أن تجمع الاف منهم بميدان عابدين فى ٢١ ديسمبر ، وراوا مكرم عبيد بسيارته فاحاطوه بالهتافات المعادية ، وانهالوا على سيارته يحطمونها موجهين اليه عبارات السباب ، فلما أطل الملك عليهم من شرفته هتفوا « يسقط الوزير القبطى » . ووقف خطيب جامع عمرو فى صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول أن مصر كانت بلاد الكفر والالحاد حتى دخلها الاسلام ، مما يهيج خواطر الاقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر والحاد قط (٢٢) .

وعملت السراى أن تحيط ملك الملك بسمات الدين ، فحرص على غشيان الجمعيات الدينية ، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف ، ويوجه النداءات الى الشعب فى المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدى من يحلفون اليمين أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف (٢٣) . وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وسلطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الايمان من فطرة المصرى ، والفاروق قوى الدين قوى الايمان ، فلا غرو أن يكون الولاء له قريبا الى الطبيعة القومية صادرا عن أعرق السجايا الوطنية » (٢٤) .

وصاحب ذلك أن ألقى فى أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك « أمير المؤمنين » (٢٥) . وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الاسلامية ، وأعادة تأسيسها فى مصر والمناداة لفاروق خليفة للمسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحسبانهم المعارضين لقيام الخلافة الاسلامية فى مصر (٢٦) . وقد أوغل الشيخ المراغى فى نقد القبط فى خطاب القاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار الى « الثعالب » الذين ركن المسلمون الى مودتهم وهم يدعون الى غير هذه المودة ، بل لعلهم يدعون الى بغض المسلمين وقتالهم والى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس أنه يشير بذلك الى القبط ، مما كان له وقع شديد الايلام بين القبط ، ومما أثار بين العامة نوازع التعصب ، كالتهجم على احد القساوسة فى أحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القللى أثناء موعظة القمص سرجيوس بغير التوقر اللائق (٢٧) . وقد كتبت صحيفة « المصرى » الوفدية ، « أن الشيخ ليستغل فى سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التعصب ، فلا يتأثم من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التى تطيح بالحرث والنسل اذا أندلع لهيبها فى البلاد » (٢٨) . وكان لرد الفعل العنيف لخطبة المراغى أن تراجع فى حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق « يجب أن تعيش الطوائف

في مصر في وفاق وصفاء ، ثم ذكر « اني لا اعمل لحزب لكني أعمل في السياسة الدينية وفي سياسة الاسلام ، أعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، أصرح بذلك ليكون مفهوما وليعلم الناس أنه لا يوجد في الاسـلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شيء والسياسة شيء آخر » (٢٩) .

الأحرار الدستوريون والسعديون :

لم تخمد الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم في ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الأحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضخما من الوزراء الحزبين والمسـتقلين لا يجمعهم الا العـداء للوفـد . كان لابد من حل مجلس النواب الوفدى واجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضمان هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد في الانتخاب أمر عسير ، وان استخدمت وسـائل السـلطة في التأثير في نتائجها ، الأمر الذي يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لخوضها . وللاحرار الدستوريين سابقة استخدام لسلاح الدين في انتخابات ١٩٢٩ ، واذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحا لهم في تلك الانتخابات ، فعسـاه يؤتي النجاح الآن ما دامت حكومتهم هي من يجـرى الانتخابات وليست حكومة محايدة كما حدث في ١٩٢٩ ، ومادامت معركة الدين قد اتسعت أرضا وأطرافا على ما سـلف البيان ، وما دامت معاهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبي ضخم ، وما دام جسم الوفد قد أصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشي وغيرهم ممن كونوا حزب السعديين .

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد ان حكومة الاحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع أبناء الامة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابي طائفة على حساب أخرى ، فقد أتت تلك الحملة مصحوبة بأتهام الوفد بالنزعة القبطية وممالأة القبط على حساب المسلمين ، وبقيت صحيفة الاحرار « السياسة » تغذى تلك الحملة بالاخبار التفصيلية (٣٠) . ولا يظهر أن كان للاحرار مرشح قبطي في هـذه الانتخابات عدا شهدى بطرس بدائرة برديس بجرجا (٣١) . وعرفت الحملة الانتخابية في يناير وفبراير ١٩٣٨ منشـورات توزع في بعض الدوائر تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك ، وأن ليس مصطفى النحاس سـوى مطية له (٣٢) . وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدبر ضد المسلمين « لمصلحة فرد واحـد (مكرم عبيد) هو أكبر اعداء نهضتكم وحريتكم ودينكم ، ولأنه في سبيل ارضاء مطامعه واهوائه لا يتورع عن محاولة هـدم النهضة التي غذيتموها بأرواحكم ، واهدار الحرية التي افتديتموها بدمائكم ، وتعطيل شعائر الاسلام الذي هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحـاكمين ... أيهـا المصريون عز على وليم (مكرم عبيد) ان يحكمكم لأن أمة مسـلمة لا يحكمها قبطي ... » (٣٣) .

وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له بشبين الكوم الى أن الحاح وزارة الوفد على تعيين فخري عبد النور عضوا بمجلس الشيوخ . كان يرجع الى اسباب « لا أعرفها وانتم تعلمونها » (٣٤) . والملاحظ ان هذه النغمة قد استخدمت أكثر ما استخدمت في الاقاليم ، حيث يظن أنها هنـاك انفذ اثرا وأحسـم نتيجة . وحيث يظن الأحرار أن لهم من ملذياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة . وأوغلت مجلة الكشكول في الإثارة متحدثه عما يجب أن يكون عليه الاقباط من طاعه تامة . وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطمع القبط فيه بمشاركة ما ، ولا يأملون في اكثر من أن يحكموا بالعدل أن هم اطاعوا ، وأن مكرم عبيد لا يعمل لخير الوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطرا على وحـدة الامه ، وسخرت من مأثورة مكرم عبيد أنه مسلم وطنا وقبطي دينا ، قائلة أن مصطفى النحاس مسلم دينا وقبطي وطنا . وكل ذلك أهاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مرارا وقتها (٣٥) .

كان السعديون أقل إيغالا من الاحرار في مسـاهمتهم في هذه الموجة . لقد انشقوا على الوفـد وانضموا الى التحالف المعـادي له تحت زعامة الملك ، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف . ولكنهم لم يشتركوا في وزارة محمد محمود في البداية . كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثرا من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم انفسهم في بنائه . وقد أنشق مع ماهر والنقراشي وغالب ، كل من نجيب اسـكندر وعزيز مشرقي وسـلامه ميخائيل وكامل سيدهـم وأمين يطرس . وكان هؤلاء وغيرهم من مرشـحي السعديين في الانتخابات ، نجيب أسكندر في دائرة روض الفرج ، وعزيز مشرقي في دائرة جسر شبرا ، وسـابا حبشي في دائرة مصر الجديدة ، وسـلامة ميخائيل في دائرة شبلنجة بالقليوبية ، وكامل سيدهم في قلوصنا بالمنيا ، وأمين يطرس في نزلة الخيـام بجرجا (٣٦) . وكان من مؤيدي السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبأ بضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشي ، اذ كانت الاحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات في أيدي الانجليز ، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشي كهـذا الحـال ، وهما من صفوة المتطرفين البعيدين عن الاعتدال . وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كحاله من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين (٣٧) . كما كان القمص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنه القائمة (٣٨) .

على أن السعديين لم يقفوا بعيدا جدا عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسـم الدين . كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين أهم معاوله في تحطيم الوفد . ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبولا أو عدم اعتراض . ولا يغني في نفي هذه الدلالة الا الموقف الايجابي يعلن رفض استخدام هـذا السـلاح ، وتمييز الذات بجلاء أمام الرأى العام في هذه المسألة . ومن جهة أخرى فان خروج ماهر والنقراشي ثم في سـياق صراع سياسي بينهمـا من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية

أخـرى ، وقيل فيه أن مكرم هو رأس الطرف المخاصـم لهما • فكان صراع السعديين ضد مكرم ــ فى ظروف الصراع العام الحادث ــ مما ينضـاف رصيدا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته • ومن جهة أخيرة فقد سلفت الاشارة الى كتابات عباس محمود العقاد فى هذه المسألة ، وهو من هو فى صـلته الوثيقة بماهر والنقراشى •

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنقراشى وغيرهما من اقطاب السعديين ، يتعلق باسهام مباشر منهم فى الحملة ضد الوفد باسـم الدين أو الحملة على القبط عامة • والحق أيضا أن زعيمى السعديين على ما كانا عليه من عداء لمدود لمكرم عبيد ، وهو عداء يرشحهما لان يكونا فى المقدمة ، مع الفريق المخاصم للقبط فى الصراع مع الوفد ، فقد كانا أكثر ورعا وتعففا بحكم سابقة كفاحهما العظيم فى بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سـعد زغلول وفى ظل الوفد ، وبحكم أن حزبهما الجديد نفسه ، رغم عدائه الشديد مع الوفد ، قد بنى من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة على ما سلف البيان • ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقـاد من لدد مع مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين ، لكان المسلك الأساسى للسعديين هو البراءة من هـذا الأمر • ولما كان يمكن أن يوجه للسعديين الا أنهم سـاهموا سياسيا فى حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف ، أو بالآقل أن يعلنوا صراحة عدم رضائهم عما يهدد الوحدة الوطنية • وقد ذكرت صحيفة النذير أن حكومة محمد محمود عزمت فى صيف ١٩٣٨ ، أن تعطل الحيـاة النيابية وتقف الدستور وتقيد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها ، ولم يوقف هـذا العزم الا معارضـة أحمد ماهر والسعديين الذين هددوا بالعـودة الى الوفد لو تحقق (٣٩) • وأن هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين فى الحلف الملكى ، وقدرتهم وليتها على تعديل بعض خططه لو كلفوا أنفسهم مؤونة الضغط حماية للجامعة الوطنية •

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات • لم تقفها مقابلة بطريرك الاقبـاط الانبا يؤانس للملك فى يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر فى الأمة وعنصر آخر ، وأنه يثق فى ولاء القبط له واخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة الوئام بينهم وبين المسـلمين بروح العـدل والمسـاواة (٤٠) • فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحسر فى مارس ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء ، أنكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تحبيذه للوئام بين المسلمين والقبط ، وصرح بعد لقاء له بالبطريرك « ليس فى البلاد مسـلم ولا قبطى ، والجميع فى نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم » (٤١) • ولكنه لم ينس أن يلقى على مكرم عبيد تبعة التفريق بين المسلم والقبطى مما لم تكن تعرفه الأمة من قبل (٤٢) • فرد عليه مكرم مذكرا اياه بما كانت تروجه حكومته من أكاذيب الوقيعه واشاعاتها (٤٣) • وأعلن الشيخ المراغى انكاره لما يتردد من

أن الأزهر في عهد مشيخته ، يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط الحركة الفكرية الاسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكدا « أن الازهر لا يريد بحال من الأحوال ان يعتدى المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين ٠٠٠٠ والدين الاســـلامي نفســـه يحرم على المســـلمين الاعتداء على مواطنيهم غـير المسلمين » ٠٠ (٤٤) ٠ وتراجع العقاد عن بعض صيغه في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلا ان محاربته أياه محاربه له كسياسي ، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود ، ميدانه الخصومه السياسية بصرف النظر عن الدين ، وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيا ، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالى ولا مراد وهبـــه أو كامل ابراهيم أو صليب سامى مثلا (٤٥) ٠

على أنه ينبغى التنبه الى أنه ان كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس الى أسباب سياسية سبقت الاشارة الى بعضها ، ومنها أبرامه المعاهدة وأخطاؤه في الحكم وما أشيع عما أرتكبه من محسوبيات ، فضلا عن قوة التكتل المعادى له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لانصاره ، وفضلا عن اعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميا مع سماحة لاعضـــائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفاتهم الشخصية لا الحزبية ٠ أن كان سقوط الوفد يرجع أساسا الى هذه الأسباب ، فيتعين ملاحظة أن استخدام الدين في المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التى رشح فيها القبط ، اذ سقط منهم نحـو خمسة عشر مرشحا غالبهم من الوفديين ، ومنهم ســـابا يس في طيطا جرجا ، وعزيز زقلمه بالنخيلة أســـيوط ، ولويس اخنوخ فانوس بباقور أســـيوط ، وقلدى بشـــاره جرجس بمدينة أســـيوط ، ويوسف ابراهيم سليمان بمنقباد أسيوط ، وسليم جورجى دوس ، والدكتور دنيال مكسيموس وأمين الكســـان بمنفلوط أسيوط ، ونصيف ابراهيم بالفشن المنيـا ، وعادل أســـعد بقلوصنا المنيـــا ، ولبيب تاعـوم يوسف بالفكرية المنيـــا ، ونصر حنـا عبد المسيح ببنى سويف (٤٦) ٠

كما أنه ينبغى التنبة الى انه وان كانت نغمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحـرار الدســـتوريين ، وهدأت من جانب الدوائر اللصيقة بالسراى ، فقد استمرت هذه الدوائر ترفع راية الحكم الدينى الاسلامى ، كمشروع سياسى تستهدف التفاف الرأى العام حوله ٠ ولم تلبث هذه النغمة البادئة أن علت تسبيا مع علو الخلاف بين السراى من جهة وبين حكومة الاحرار الدستوريين، وذلك بفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكى الذى كان يستهدف الحلول محل محمد محمود في رئاسة وزارة ملكية صرف ٠ وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلى تلجـــراف في أبريل ١٩٣٨ مقـالا عن مشروع سياسى تتبناه مصر المستقلة ، ويبـــدو من مطالعته انه « مشروع السراى » لمصر المستقلة حسبما

يرسمه على مصر . ومجمله ان يكون الملك على رأس الخلافة الاسلامية وزعيما معترفا به للامم الاسلامية التي تقع حدودها على شاطئ البحر المتوسط ، وان تجرى محاولة التصاهر بين البيت المالك في مصر وامراء وملوك العرب ، تقريبا للاعتراف له بالزعامة ، فضلا عن انشاء جيش قوى (٤٧) • وحدث في يناير ١٩٣٩ ان أم الملك المصلين في صلاه الجمعة ، احياء لممارسات الخلفاء وتأكيدا لقيادته أمور الدين والدنيا ، وهللت الصحافة الملكية لهذه البادرة باعتبار الملك أميرا للمؤمنين • ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الاسلامية ، الأمر الذى دعا السفارة المصرية بلندن الى اصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين • (٤٨) •

مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه الحملة الدينية بشقيها ، ادانة الوفد بتهمة القبطية ، ودعم حكم السراى بقوائم الاسلام • ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداء للوفد ، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التى أوصلت الوفد الى الحكم • واتفق وقتها ان ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقمصتهم الخضراء سيرا على الأقدام الى أسوان فى مظاهرة صاخبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به فى طريقهم من مدن الصعيد • واستغل أحمد حسين هذه الاحتكاكات لينعي الحريه فى عهد حكومة الوفد ، وظاهره فى ذلك بعض نواب الحزب الوطنى والاحرار مثل عبد العزيز الصوفانى وعبد المجيد ابراهيم وهارون أبو سحلي (٤٩) • وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك ، وان الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها أضعاف هذه السلطات • وتصاعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين فى يوليه ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة » (٥٠) •

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعقده أحمد حسين من مؤتمرات يلقي فيها الخطب الصاخبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الضياء » (٥١) • ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم وليم باشا (٥٢) • (كان أسمه وليم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الاول منذ ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم احيا خصوم الوفد هذا الاسم اشارة الى مسيحيته) ، واتهامه بتفضيل القبط في تولى المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرس غالى كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم أفضلية ان يكون أول سفير مصرى لديها مسلما • وترد هذه الاثارة فى صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبه بالتبرؤ من التعصب ، ويرمى تهمة التعصب على مكرم عبيد (٥٣) ، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنع خريجى الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامه

افساحا للاقباط فى هذه المهنة ، وانشـــاء ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الاقباط بها مثل توفيق حبيب وصلامة موسى ووليم يوسف (٥٤) ٠ وان الحكومة تعرقل مساعى من يرغب فى الاسلام من الاقباط (٥٥) ٠ والملاحظ أنه بسؤال الأستاذ أحمد حسين فى مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد (ومن ورائه الوفد) متعصبا دينيا مميزا لابناء دينه فى ممارسته السياسية خـــلال تلك الفترة ، أجاب أنه « لا يستطيع القول بأن سياســـة الوفد كانت قبطية ٠ هناك نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة ٠ مكرم حافظ القرآن يستعمله فى خطبه ٠ كان شبيخ عرب فى قنا ٠ كان المســـلمون يتعاركون فى قنـا (قبيلتا الاشراف والعبيدات) وكان مكرم حكم بينهم ٠ فى ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية » (٥٦) ٠ والملاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف ، كلما علت النبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الأزهر والتهليل لصلة الأزهر بالملك (٥٧) ٠ ومع محاولة عزل الازهريين خاصة عن الوفد ومهاجمة من ينتمى منهم اليه (٥٨) ٠ ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الازهر وتبخل عليه بالاعتمادات المالية فى الميزانية (٥٩) ، ومع محاولة جـــذب الازهريين الى مصر الفتاة و « ان الازهريين جميعا فى صفوف هذا الحزب الفتى » (٦٠) ٠

ووقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد فى خلافهما حـــول حفل التتويج الدينية ، باعتبار أنه المظهر المناسب لتتويج من يتبوا ملك أعظم دولة اسلامية ، ويدخل فى صميم تقاليد مصر الاسلامية (٦١) ٠ فلما حسم الامر برفض حكومة الوفد قيام الحفل ، كتب فتحى رضوان يتهم « وليم باشا » بأنه وراء هذا الموقف، وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل الدينى ويجيز حفلا راقصا يقام بمناسبة التتويج (٦٢) ٠

وقد خطب أحمد حسين فى ١٤ يناير ١٩٣٨ « ليس معنى التسامح الدينى أيها الســـادة أن تتحكم الأقلية فى الأكثرية ، أو ان تدوس الأغلبية على دينها ارضاء للأقلية ٠٠٠٠ ليس معنى التسامح ان يحول النحاس ضد ارادة الملك فى أن يصلى الجمعة فى الازهر ٠٠٠٠ القبطى شريك المسلم فيجب ان يشعر بالامنا وأحزاننا ووليم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة ٠٠٠٠ فاذا أراد الاقباط أن يتعصبوا لوليم عبيد باعتباره ابن طائفتهم ٠٠٠٠ فليتحملوا مسئولية موقفهم ٠٠٠٠٠ جلالة الملك قد اقال النحاس ووليم ، ومصر تئن من تحكم هـــذين الشـــخصين ، فيجب أن يشاطرنا الاقباط هـــذا الشعور ويجب أن يقفوا الى جوارنا ، لانه يؤذينا ان نرى ٩٠ فى المائة من مؤيدى النحاس أقباط ، يؤذينا أن يتحول الوفد الى عصبية قبطية تصبوا الى حكم النحاس رغم ما فيه من فساد وفوضى بالنسبة للأغلبية ٠٠٠ أنى واثق ان العقل والحكمة سيتغلبان فى النهاية ، وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحـــدة اقباط ومسلمين ٠٠٠٠ ان الخير كل الخير هو ان يتخلى اخواننا الاقباط عن تعصبهم لوليم مكرم ويندمجوا مع كتلة الأمة العـــامة

للاصلاح . اقسم بالله اني مخلص للاقباط اخلاصي للمسلمين . » : ثم عرج الى ما كان يشيع من محاباة حكومه الوفد للاقباط في التوظف « ذهبت الى وزارة الصحه فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائيه فاذا بثلاثة وثلاثين فى المائه من الموظفين في هـذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين في المائة اقباط . وسمعت بعض المسلمين في وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم ورفع كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا اعمالهم ويحافظوا على ارزاقهم ..... أحسست ان الثورة قادمة ضد اخواننا الاقباط اذا ظلت الامور تسير على هذا المنوال » (٦٣) . وقد بلغ اللدد والاثارة غير المستندين الى أساس قوى من الواقع ، حد أن واحدا من أعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخرى اسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتـــاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض أوقات كان فيها موضع تهم لا تعد ، عالتى منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصرى الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها ، بل لعلي أكثرت من الحديث فيها حتى الملل ... » (٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصر على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعو الاقباط أن ينفضوا أيديهم من مساعدة الوفد تاديبا له على سوء سياسته ، ويدعوهم ليلقوا بانفسهم بين ذراعى مصر الفتاة المفتوحة لهم المرحبة بهم (٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثاني من الحملة الدينية ، وهو اســـناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، « ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التى اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين هما الدين والملكية (النظام الملكى) .... لم أر عصورا ممتلئه بالرخاء مفعمة بالسعادة والهناء الا تلك العصـور التي أمن فيها الناس بالههم والتفوا حول مليكهم وفدوه بكل ما لديهم من غال ونفيس » (٦٦) .

وصرح أحمد حسين في يونية ١٩٣٨ بأن الخلافة الاسلامية هي ظل الله على الأرض يستضيء بنورها المســـلمون وهي معقل آمالهم ، وهي أبوة لاسرة كبيرة والمسلمون « بدون خليفة كقطيع الغنم » ، ثم ذكر ان مصر أجدر بلاد الاســـلام بالخلافة ، وهي مركزها وموئلها منذ سقطت في بغداد « لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مســـلم سنى لديهم علم وحضارة ويمكن ان يستكملوا استقلالهم وان يؤسسوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو اصلح الملوك للخلافة (٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها في ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة ١٩٣٦ واجلاء الانجليز فى خمس سنوات ، وضعت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفعت شـــعار « يعيش فاروق الاول امبراطور مصر وأمير المؤمنين » (٦٨) . وكان أحمد حسين يؤله

ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان صيحة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق أميرا للمؤمنين ، وان الوفديين يعترضون على ذلك لان « الوفدية اليوم قد صـــارت وقفا على فريق متعصب من الاقباط ، وهؤلاء تؤذيهم كل صيحة دينية في مصر ، فلا عجب ان يحتجوا على الخلافة أو التفكير فيها ... » (٦٩) ·

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والاقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءة وينذر بالخطر (٧٠) ·

على أنه بعد فـــوز السراى وحلفائها على الوفد في الانتخابات ، بدات شقوق التصدع في الخلف الملكي · ظهرت في دسائس على ماهر ضـد حكومة محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخـل مؤسسة السراى بين على ماهر رئيس الديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الأخيرة في خطاب شهير وجهه الملك الى الشعب بمناسبة العـــام الهجري الجديد في فبراير ١٩٣٩ ، وأشار فيه الى انه مثل والده « لا يستطيع أن يؤثر فيه احـــد » بما فهم منه أنه ســـحب للثقة الملكية عن على ماهر ، ومما فهم منه انه جاء بايعاز من كامل البنداري ·

وترتب على هذا التشقق ان بدأ رصيد الوفد يتدعم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبة الجامعة في آكتوبر ١٩٣٨ ·

في هذا الظرف اهتزت الخيوط في أيدى مصر الفتاة ، اذ لاحظ تصـــدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه · وظهر ذلك في خطـاب لاحمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العـــام الماضي حربا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعـا لمهاجمـــة الوفد في هــــذه الايام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التعصب الديني التي نادت بسقوط الاقباط وأدت وقتها الى الاعتداء على أحدهم ، ووعد أن يكون مصر الفتاة حربا على هذا التعصب · وعبر عن غيظه الشديد من قدرة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية الجامعة وثقة القبط به ، ونقد الاقباط قائلا « يظن الاقباط خطأ أن كل الاحزاب في مصر قد صارت تعاديهم ، وأنه لا ملجأ لطائفتهم الا في ظل الوفد .... على انى أريد أن أقول للاقباط كلمة صريحة ... أنتم مخطئون كل الخطأ في أن تظنوا ان الوفـــــد يستطيع حمايتكم » ، وذكر ان الوفد ليس له برنامج سياسى وان مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا (٧١) ·

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتـــاة توجيهه النقد لعلى ماهر واعلان خلافه معه ، وان على ماهر يعمل بايحـــاء من تقارير الشرطة ولا يريد أصدقاء بل صنائع (٧٢) ·

وبعد ان هاجم النظام الديمقراطي الذي يؤيده الوفد (٧٣) ، قفز الى الدعوة الى انتخابات عامة جديدة لمجلس النواب وبعث الى النحاس خطابا يطلب فيه ضم الصفوف (٧٤) .

وعلل موقفه بقوله « عندما ندعو الى اجراء انتخابات توحيد صفوف الامة في ظل الدستور ، ويقانون — الانتخابات الحاضر ، فليس ذلك تسليما منا بأنهما لايحتاجان الى تعديل أو تحوير .... في وسط هذا الظلام والتراخي واليأس ، كان القصر قد شرع يهيمن على الحياة في مصر بل وفي العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول . ولكن وا اسفاه يحسبك أن تنظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا تجد الا لغطا يدور حول زوبعة يقال أنها ستفرق بين رجلين من كبار رجال القصر .... فبعد ان كان رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطمئن الجمهور الى سير الامور والامل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل يأسهم وقنوطهم .... » (٧٥) .

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الحاد منه الى الديمقراطية التي لن تفيد الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من تعارض بين الدستور والاسلام (٧٦) . ولكنه في هذا المضمار ما لبث ان انعطف انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الخمارات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت الاشارة .



الاخوان المسلمون :

كان من الطبيعي ان تدلي جماعة الاخوان المسلمين بدلوها في هذا الصراع ، والمعركة تجري على أرضها . ولا تختلف عن غيرها من قوى الحلف الملكي الا في ان موقفها كان أكثر تأصيلا وانسجاما . وهو على عهدها موقف ذو شعب ثلاث ، الجامعة الدينية ، وانكار الحزبية ، فضلا عن الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية .

واذا كان من الحق القول بأن موقف الاخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري وسياسي ثابت ، لا عن محض الملاعبات السياسية الجارية والمعارك الآنية ، كما هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فان هذا الموقف بشعبه الثلاث كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة .

لقد ارتفعت مطالبات الاخوان بالتشريع الاسلامي أثناء مفاوضات الغاء الامتيازات في ١٩٣٧ ، مما اعتبرته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات واعتبره النحاس مؤامرة لتعويقها (٧٧) .

وقد شددت الاخوان النكير على الوفد وعلى مكرم عبيد وتطاول « الثعالب » على المسلمين ، وان خطة الوفد محاربة المسلمين وهدم الاخوان مادام المسيطر عليه « هو وليم مكرم المصرى الانجلزى والمسلم المسيحى وحبيب المسلمين اللدود ٠٠٠٠ (الذى) لا يطيق أن تحكم البلاد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واستدلت على « تآمر » الوفد على الاسلام بما استهدفته حكومته من الغاء المحاكم الحسبية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاميرية ، « ثم جاءت مسألة الحفل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول ـ حفظه الله وابقاه ذخرا للاسلام والمسلمين ـ فمانع فى اقامتها وهدد بالاستقالة ومنع الصلاة فى الأزهر واستعدى الانجليز ليوقف بقوتهم الدروس الدينية التى بدأ فى القائها فضيلة الشيخ الأكبر » (٧٨) ٠

وأيدت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود فى نهايات ١٩٣٨ فى وقف الدستور وتعطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة ورجال السراى ، « لو صح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمون من زمن غير قصير ، ولقد سجلته مؤتمراتهم ومذكراتهم التى رفعوها الى الملك والوزراء ٠٠٠٠ أما عن الدستور فقد قال بعضهم أنه ثوب فضفاض ولكنا نقول أنه ثوب أجنبى ٠٠ » (٧٩) ٠٠

ولما دعا النحاس فى صيف ١٩٣٨ الى مساعدة مجاهدى فلسطين الى عقد مؤتمر لممثلى الشعوب الشرقية المظلومة ، وجه اليه مرشد الاخوان خطابا يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لانه عندما نادى بالفكرة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، فهم الوفديون « هذه الوحدة فهما خاطئا وظنوا أنها لا تتحقق الا بأن يتهاونوا فى واجباتهم الدينية ٠٠٠٠ حتى لا يكون فى هذا ايلام لغير المسلمين من المواطنين ٠٠٠٠ ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالبا بحق اسلامى فى ناحية من النواحى أيا كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية ٠٠٠٠ وأؤكد لكم أن هذا الموقف أضر بالمسلمين وغير المسلمين ٠٠٠ » ، وان ضرره بغير المسلمين انه « اثار ضدهم ثائرة النفوس ، وكاد يؤدى الى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو الى الانقسام والفرقة » .
ودعا المرشد العام الوفد الى تبنى برنامج اصلاحى اسلامى يتمثل فى اصلاح التشريع على أساس الشريعة الاسلامية واصلاح التعليم وتوجيهه فى ظلال القرآن ، وتجنيد القادرين من الأمة ومحاربة الموبقات وتنظيم الزكاة جباية

ومصرفا ومقاومه روح التقليد الأوروبي ، « والعناية بالسياسة الخارجية التي تربط مصر بغيرها من الأمم الاسلامية والعربية تمهيدا لعودة الخلافة وتوكيدا للوحدة التي فرضها الاسلام » (٨٠) .

ووجه صالح عشماوى خطابا مفتوحا الى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاونه مع الوفد « لقد لمسنا منكم في مواقف عديدة ميلا الى تفادى التصادم مع الوفد لا ندري سره ، ألقوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صح هذا الفرض فان الله أحق ان تخشاه » (٨١) .

ووجهت الجماعة خطابا الى الملك في ربيع الاول ١٣٥٧ هـ ، طالبته فيه بالعمل على أدماج الاحزاب السياسية فى هيئة واحدة ذات برنامج اصلاحى يرتكز على قواعد الاسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثله الى شيخ الأزهر وولى العهد الأمير محمد على والأمير عمر طوسون ورئيس مجلس الشيوخ والنواب والوزراء (٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد الغزالى عن موقف الاخوان المناهض للاحزاب وللجامعة الوطنية « أليس أنقسام البشرية الى أجناس وعناصر متطاحنه هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء ... صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية ارتدادا عن الاسلام محذور العاقبة ... نريد ان نستخلص من هذا ان تقسيم المسلمين على اساس الوطن وغرس مبدأ التعصب الوطنى في نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الاساس واعتبار بقية المسلمين أمما أخرى وأجناس أخرى .... ضرب من الكفر لا صلة له بالاسلام قط .... ان وطن المسلم هو عقيدته ، وان حكومة المسلم هى شريعته وان الديار ومن عليها فدى للاسلام .... » (٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور ، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السراى وعلى رأسهم على ماهر . كتب صالح عشماوى يهاجم النحاس ويقول « ان جلالة الملك هو راعى الأمة ووليها وهو المسئول أمام الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها فى حكمه من خير ، فحق لجلالته بل حتم عليه ان يتعاون مع وزرائه ليرشدهم الى الطريق المستقيم أداء للامانة التى القاها الله تبارك وتعالى على كاهله ... » (٨٤) .

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ على ماهر رئيس الديوان الملكى يقف ضدها ، ورمتها الاخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من انها لا ترعى العصبية الاسلامية وتتنكر لآمال المسلمين ، وأدى هذا الهجوم الى اقتحام الحكومة دار الاخوان ومصادرة بعض الكتب المعدة للتوزيع (٨٥) .

وفى الوقت ذاته دعت الاخوان الى تولى على ماهر رئاسة الوزارة « لا ينكر أحد انه (رفعة على ماهر باشا) الرجل الوحيد الذى تنتظره البلاد لتولى قيادة

سفينتها ، ولا ينكر أحد شدة ذكائه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بأكبر قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك ٠٠ » (٨٦) ٠

فلما تولى علي ماهر الوزارة أيدته الاخوان وتحدثت عن المسلك الاسلامي لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامي في مصر ، وتزمع الغاء البغاء وجمع الزكاة وتحديد سن ارتياد النشء للملاهي ودور السينما ٠٠٠٠٠ الخ (٨٧) ٠

كما هللت للملك عندما أم المصلين في صلاة الجمعة بحضور بعض من امراء العرب « تلي أمير المؤمنين أم الكتاب بصوت واضح ونغمات شجية ٠٠٠٠ ان صاحب الجلالة يعنى من هذه الامامة مبايعة جلالته بالخلافة التي يرى العالم الاسلامي كله انها تراث مجيد فقده الاسلام ، منذ قضت عليها الحركة الكمالية في تركيا ، وفي اقتدائهم به اعتراف صريح بالبيعة وهم مفوضون من حكوماتهم للفصل في مهام الأمور ٠٠٠٠ » (٨٨) ٠

★ ★ ★

ردود الوفد :

رد الوفد هذه الهجمة كعادته ووفقا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه لاعادة التقدير ٠ وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كعادته في هذه المسألة بالذات مصادما جسورا ٠ وقف وقفه صلب لايلين في رفض حفلة التتويج الدينية ٠ ولم يثر في هذا الأمر جانبا نظريا يتعلق بصلة الدين بالدولة ، ولكنه اتخذ مسلكا عمليا ينحصر في نفي الصفة الدينية عن عرش الملك ٠ ورد على دعاوى محاباة وزارته للقبط في تعيينات الموظفين وترقياتهم ، رد ببلاغات التكذيب والتصحيح للاخبار المثارة ٠ ثم لم تكن صحفه تهدأ عن مواجهة الهجوم بالهجوم (خاصة صحيفتا المصري والجهاد) تتهم « ولاة الأمور » و « السلطات العليا » بمحاربة احدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط ٠ وهاجمت حديث « الثعالب » بحسبانه مناورة رخيصة استغل فيها الشيخ المراغي سلاح الدين وسلطان المنصب (٨٩) ٠

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الأزهر صبغ التشريعات بالصبغة الاسلامية ، اعتبرها مؤامرة تحاك في وقت جريان المفاوضات لالغاء الامتيازات الأجنبية ، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب ودولهم صاحبة الامتيازات فتعدل عن الغائها واستمر سعي وزارة الوفد للاصلاح التشريعي ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعي في القضاء الاهلي وحل الاوقاف الاهلية والغاء المحاكم الحسبية وغير ذلك ٠

وكانت لجان الاصلاح التشريعي تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية ، فكان كامل صدقي (قبطي) رئيسا للجنة تعديل

القوانين المدنية والتجارية ، بوصفه من كبار رجـال القانون ونقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب الوفـدى • وقد أعاد الوفد ترشيحه نقيبا للمحامين فى يناير ١٩٣٨ ففاز على محمد على علوبة مرشح الاحرار بأغلبيـة ٣١١ صـوتا ضد ١٣ (٩٠) •

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيـد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا فى ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التحقيق فيما يعتبره تدفقا وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم أحد دليلا واحدا على ان كان له أى شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، أو ان كان له أدنى صلة بالسـفير البريطانى لمنع دروس المراغى الدينية • وصرح لصحيفة المصرى فى ٩ مارس بأن الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مثيروها الى ما يمس الوجود القومى المصرى نفسه ، وانها « نكبة مصرية ان يرجع المصريون فى نضالهم السياسى الى الالف والباء من كتاب قوميتهم ••• » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين •

وذكر ان عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تتعهد حكومتها بحماية الأقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولـكن الوفـد المصرى رفض التعهد « وقلنا ان مصر منذ نهضت نهضتها قد نفضت عن نفسها كل تفريق بين مصرى ومصرى ، واننا اذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الأقليات فى مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصرى وأخيه ، ومهدنا للمصرى ان يشـكو أخاه المصرى أمام الأجنبى ، وأنه لأهـول على المصرى ان لا يكسب استقلاله وحريته من ان يضيع وحدته وقوميته » •

وذكر مكرم فى حديث آخـر ان الأمة كانت متحـدة لا تعرف أكثرية ولا أقليـة ، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هـذه الوحدة فى الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان نصح النحاس فى بداية الخلاف مع النقراشى الا يخرجه من الوزارة حتى لا ينسب ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يشف عن مكرم الصدور عن دوافع قبطية ، أسمى هـذا التعليق محض « سفسطة » ومن السخرية بالعقول أن يقـال للمجنى عليـه أنك انت السبب فى الاعتداء ، لانك خشيت من وقوع هذا الاعتداء » (٩١) •

لم يكن الوفد فى مسلكه هذا بدافع عن القبط • انما كان يعبر عن موقف انصار الجامعة الوطنية ، وانصار البناء القومى للجامعة السياسية ، قبطا كانوا أو مسلمين • حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجماعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الرأى • وغالى البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمـد زكى أبو شادى فى عدد أغسطس من المجلة الجديدة ، أنه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصرانى دينا مسلم وطنا أزهرى نشأة ، فقد جرى لسانه بذلك من

موقف المجاملة والتلطف ، لان المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ، وانما يتشبثون ان كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية • وذكر أنه لا منافاة بين الوطنية والدين ، مادام ان كل وطني يهمه احترام العقائد لا ارغام الناس على عقيدة بعينها ، « فلسنا اذا من انصار المجاملة والتحرد ، وفي الوقت نفسه لسنا من أنصار الارغام ، وكل ما يعنينا أن تكون الحرية المذهبية مصونة في الدولة ، وان لا يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكري وللعصبيات الطائفية ، وان يكون للدولة هيكل مدني سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها •••• فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين ، ثم قال « لقد أحجم الاقباط عن المجاهرة بهذا الحق المهضوم حتى لا يقال انهم البادئون بالتفرقة ، ولا أقصد من ذلك ان أثير مسألة قديمة ولكنني أريد أن أشير الى ضرورة رفع الغبن المنتصب على رءوس الاقباط الذين هم أحد عناصر الأمة ، كي تعم المساواة التي هي شرط من أول شروط الاستقلال والحرية ••• » •

ثم وصف ما في الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال « نحن نعيش في جو عجيب من التناقضات ، فلا حياة في مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها مستقلة عن الأخرى ، وانما توجد ألوان من التدخل الضار بينها • اذ يقال ان الاسلام دين الدولة نجد القوانين محمية ، ولا نعرف ان الزاني يرجم أو السارق تقطع يده ، ونجد الاحكام المدنية بعيدة في جملتها عن الشريعة الاسلامية ، ولو تدبرنا ان كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع • ومن الخير للشعب ما دام يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدني كاملا لا ذبذبة فيه ••• ويجب او نعنى بالتربية الخلقية لذاتها ، وان يكون القانون الأدبي مبجلا مقدسا لا تابعا للتعاليم الدينية ، يجب ان نعلم ابناءنا محبة الخير والفضيلة لذاتهما ، ويجب ان نعرفهم معنى الاخوة الوطنية ، ويجب ان نطلعهم تدريجيا على الحقائق الكونية ••• » •

ومن هنا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا في الأساس • بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوامة على رعاية البناء الوطني للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطي لأجهزة الحكم وسلطاته • كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين • وبهذا كان الرد ردا سياسيا اجتماعيا خليقا بمسألة هي في المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية •

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقبطه ومسلميه ضد النزعة الطائفية التي كان من شأنها ان تتولد وتنمو كرد فعل لهذه الهجمة • ويذكر الأستاذ ابراهيم فرج في لقاء شخصي ، ان الوفد كان يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصيا ضد هذه الفكرة دائما • وعلق على نشاط سلامة موسى في هذه الفترة وكتاباته بصحيفة مصر القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها

باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحركه ليظهر بوصفه مدافعا عن « المصـــالح القبطية » مما كان ابراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ (٩٢) •



الطائفية والمواطنـــة :

ويمكن النظر فيما كانت تنشرة صحيفة مصر في تلك الفترة • مع ملاحظة أن « مصر » في غير فترات ســيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل منبرا طائفيا قبطيا • ومن الطبيعي أن يـكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد الغلو ، أو بالأقل أن تصـوغ الاحـداث في استقلال وتميز عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحى بأن ثمة مسـألة قبطية مستقلة عن السياق العام للاحداث السياسية •

وقد لوحظ أن كان هذا الجنوح يبلغ شاوه في فترات الحكم الاستبدادى عندما تضرب القوى الديمقراطية ، أو عندما يتصاعد التيار الاسلامى السياسي بقيادة السراى أو بتحريك الاخوان المسلمين ، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بانعاش الروح الطائفية ، استنهاضا لعزائم الاقباط وجلبا للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الأشارة •

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هــذا الأمر على عهد الانقلاب ــ الدستورى لاسماعيل صدقى فى ١٩٣١ • اذ ضمت الحـكومة المتحف القبطي لاشرافها ، فاعتبر ذلك نوع من العـــدوان على محتويات لها صفة دينية مثل الاناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وأن الاقباط أن سلموا باشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يســـلمون « بخروج أى شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة » (٩٣) •

ودعى الى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية فى أكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الاحد فى ديسمبر من العـام ذاته ، وذكرت « مصر » تمهيدا للدعوة « منذ شعر الشعب القبطى الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التى تعيش معه فى بلادنا المصرية •••• » ، وصاحبتها الدعوة الى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها (٩٤) •

وكان ذلك مما يوقع الصـــحيفة فى مازق فكرى ، اذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التى تعنى انتفاء الطائفية الدينية كمميز لاية جمـاعة فى المجتمع ، ثم تعالج الاحداث بوصفها شئونا قبطية وليست شئونا وطنية عامة • ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تتبع ردود فعل الصحيفة في نطاق دلالتها على

ما يعتلج في نفوس كثير من الاقباط في ظروف الصراع السياسى الذى أعقب معاهدة ١٩٣٦ ٠

في مرحلة ابرام معاهدة ١٩٣٦ والغـــاء الامتيازات وأصـــلاح النظام التشريعى بمصر من بعـــد ، بدأت مطالبات « مصر » بوجـــوب أن يراعى فى التشريعات المتبلة المساواة الكاملة والعدالة التامة ٠ وظهرت بها لهجة حـــذر وتخوف حرصـــا على مراعاة مبدأ المواطنيـــة المصرية ، كمبدأ وحيد تتحدد على أساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين ٠

لم يكن فى سائر القوانين المصرية ، ما يميز أهل دين على غيرهم ، ولكن مسألة التمييز كانت تثور كما سلفت الاشارة فى فصول سابقة ، فى بعض ممارسات جهاز الادارة ٠ ولم يكز الغاء الامتيازات فى ذاته أساس التخوف ، فهو نظام لا يحمى الا الاجانب ويعانى منه المواطنون جميعا مسلمين واقباط ٠ ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية فى الاصـــلاح القضـــائى والتشريعى الى غير المسلمين ، ومن أن تنضح دعـــوة الجامعة الاســـلامية التى يزكيها الاخـــوان المســـلمون على ما يمس مركز المواطنه الكاملة بالنسبة لغير المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المســـاواة الكاملة والعدالة المطلقة ٠

وتردد الكثير عن وجوب العنايه باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاضل بين المواطنين فى الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحســـوبيات وتحقيق الاخاء والحرية والعدل (٩٥) ٠ وتساءلت الصحيفة فى قلق عن المراد بتلك الحملة التى تقوم بها « فئة » تخاصم الاصلاح والحرية والحضارة العصرية ، وتأبى أن تخرج من تقاليد الماضى أو أن يوجـــد شىء بالبلاد غير دينى ، حتى القوانين والمعاملات وحتى الأعياد والمظاهر القومية ، وتأبى على المذاهب الأخرى أى مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الضيف ، وذكرت أن هـــذه الفئة بدأت تحمل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصـــلاحات ومن حقـــوق المساواة (٩٦) ٠

فلما اشتدت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية فى صيف ١٩٣٧ ، علا صياح « مصر » ٠ كان مقـــدرا تماما أن تلك الهجمة مقصود بهـــا الوفد كحزب ديمقراطى ، أكثر مما يقصـــد بها القبط كجماعة دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لمعركة دائرة للاطاحة بالوفد وهدمه ٠

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة ٠ ومن جهة أخرى فمتى كان السلاح محض وسيلة ، تسلاح الطبيب يغمد فور انتهاء الجراحة ؟ ان الممسكون بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شـــفاء مريض ٠ ولكنهم

يقصدون أغتيال كائن حي ، ولن يبقى بعد المقتول الا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهدم الا المعول وحامله ٠ والملك لا يبغى التخلص من خصم سياسي فقط ، ولكنه يستحيد أيام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطانا طليقا يناط بمن ينتحل لنفسه أنه ظل الله في الارض ٠ على انه مع هذا التخوف المعقول ، جنحت صحيفة « مصر » جنوحا طائفيا واضحا ، حاولت به أظهار القبط كجماعة متميزة٠

كتب سلامة موسى أن المتعصبين « يستعملون هـذا التعصب وسيلة لاسقاط الوفد بايهام الجماهير أن الاقباط يسيطرون عليه ، وأن تعصبهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط ٠ وأن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيضطرون الى أن يجعلوه غاية يعجزون عن الرجـوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكـر أن التحريض على الاقباط سـلاح لمناوأة الوفد ، ولكن ضرره على البـلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هـذه الافعـال التى تفرق بين عنصرى الأمة ٠ ودافع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولـكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطنى (٩٧) ٠

فلما جرت مظاهرات المراغى والاخوان ضد مكرم عبيد ، بدت على صفرها جزء من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال أقوياء من وراء ستار » ، فبـدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم في ثورته « لا تكون مغالين اذا قلنا أن كسب قضية البلاد يعود الفضل الأكبر فيه الى جهود الاقباط وتضحياتهم وأخلاصهم وتفانيهم في هذا السبيل ، فمن العقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الاقباط ونصيب زعمائهم ما قدر رأينـا من الهنافات العدائية » (*) ، وليس الاقباط عنصرا أجنبيا أو نزلاء فى مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساهموا بالنصيب الأوفى فى الجهاد ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقليـة يحميها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم فى البرلمان ، ورفضوا فى ١٩٣٧ أى تعهد يقدم لعصبة الامم لحمايتهم ، وتفرقوا فى الأحزاب السياسية جميعا ، ومنهم من يوجد فى حزب الاحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصـل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر (٩٨) ٠

واذا كان معارضـو الوفـد يسلكون هـذا المسلك الخاطىء والخطر ، ويستبيحون لانفسهم الوصول الى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الاسرة الواحدة ، فان واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم أن يزودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وأن يكافحوا الموجات الرجعيـة وأن ينادوا بالسلام والاخاء البشرى (٩٩) ٠

(*) صور سلامة موسى الأقباط فى عبارته هذه ، وفى غيرها أحيانا ، على أنهم جماعة متميزة٠ وذلك على تناقض مع ما يوجبه التصور الوطنى من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جملة جماعة من المصريين ٠ وبذلك كان سلامة موسى طائفيا واضحا فى هذه الفترة ٠

خشي البطريرك يؤانس – فيما يبــدو – من ان يستقطب الاقباط في الصراع السياسي الحــادث ، وان يتوحدوا بجماعه دينيه بالوفد بجمعيــه سياسيه ، بحيث تقترن المعاداة للوفد بالمعـاداة للقبط ، لان خصــوم الوفد يرمونه بتهمه القبطيه ، فخشي ان يحاصم القبط بتهمه الوفديه ، وبعث الى الملك خطابا نشرته الصحف في أول ديسمبر ١٩٣٧ ، دعا له فيه بموفور الصــحه والهناء ، وعبر عن أسفه لما يشيعه قاله السوء مما يمس ولاء الاقباط للملك . وذكر أن أخلاصهم له آكيد ، وحبهم لعائلته من ايام محمد علي محقق ، وانه حذر أن تتسرب الى المسامع الملكيه شائعات المغرضين • يعلن باسمه وباسم الاقباط أخلاصهم المتناهى للعرش واعترافهم الدائم بجميل افضاله • فبلغه رد كبير امناء السراى يعلن غبطة الملك بالتفاف الامه حول عرشه ، وانه لجار على سنه أسلافه من العدل والخير ، ويوصي بنشر الخطابين على الملا (١٠٠) •

ورغم تلك النوايا الحميدة التى حدت بالبطريرك الى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رســالته ، لانها تصــدر عن اعتبار الاقباط جماعة متميزة عن الشعب المصرى ، وتعبر عن نفسها سياسيا بهذا الوصف الديني • واذا كان الاقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم أقلية وأصروا على أنهم محض مصريين ، فما أحراهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السـوى ، فلا يتخذ البطريرك مسلكا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن ســائر الأمة • ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو نقابيه أو مهنية ، ولكن لا ينبغى أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبغي الدعوة اليه من وحدة • ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الذات البطريركية وبين السياسة (١٠١) •

وكتب الدكتور نجيب أسكندر أن دعوة التفريق شــديدة الخطر ، وأن الرمز الحى للنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » انضوت فيه الفوارق الدينية ، وأن هدف دعاة التفريق والرجعية « أظهار الاقباط كطائفه منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضــع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص فى ولائها للملك » . واذا جــاز للمهنيين مثلا ورجال الاكليروس أن يفعلوا فأننا « لانفهم أن يختص بذلك عنصر من العنصرين المكونين للأمة المصرية منفردا عن الآخر » (١٠٢) •

ويلاحظ في تقدير موقف السراى ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هــذا الا بعد ما يزيد على أسبوعين • ولمثل هذا التراخى معنى كانت تعبر به السراى عن مدى غضبها وأزورارها ، سواء بالنسبة لمسئولى الدولة أو طالبى المقــابلة الملكيــة أو رافعى الرســائل اليها • ولم يخف هــذا المعنى عن المراقبين وقتها (١٠٣) •

وقد سـلفت الاشــارة الى مقابلة البطريرك للملك فى يناير ١٩٣٨ ، ويحكي الأستاذ ابراهيم فرج أنها تمت أستدعاء من الملك للمجلس الملى ولرئيسة

البطريرك ٠ وكان ابراهيم فرج عضوا بالمجلس حضر المقابله ، وحرص قبلها على تنبيه البطريرك الى ان الملك لا شك يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للبطريرك في الاجتماع « ان فيكم أناسا سيئين » ولم يظهر ساعتها أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامه ٠ فقصد بعدها ابراهيم فرج أحد رجال السراي يستوضحه المعنى ، فقيل له أن الملك « لم يكن يقصد المجلس الملي » (١٠٤) ، بمعنى أنه قصد القبط عامة ٠

بعد اقالة وزارة الوفد وحلول الاحرار محلها ، كتب سلامه موسى عن « الشعب القبطي بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة » ، قال ان ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الامة المصريه جمعاء ، واذا كان معارضو الوفد اثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفديين ، فان كل المطلوب الان أن تقف هذه الحركه والا تتحول الى غاية مقصودة بذاتها ، وان الاستمرار في اثارة هذه النعرة قد تتحول به الحكومة المدنية الى حكومه دينيه ، مما تصير الحكومة ذاتها اول الاسفين عليه (١٠٥) ٠

فلما استمرت تلك الحملة خلال المعركه الانتخابية ، تولد عنها أثر آسيف. لم يعد الامر ما يمكن حصره في نطاق مسلك وزارة ما او مسلك قبطي ذي نفوذ في قيادة حزب ما ، ولكنه صار امرا يتعلق بحمله انتخابيه تدور رحاها بين الجماهير ، ويستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جمهرة الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين ٠ لذلك يلحظ في صحيفة مصر نبرة متصاعدة ، « مرحبا الاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل ، فلن يؤثر في الاقباط ما تعدون اليه من أساليب التهديد والوعيد ٠٠٠ لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز في معركة انتخابية خاسرة ، فلجأت الى سلاح دنيء يدل على نفوس وضيعة ٠٠٠ » (١٠٦) ٠ وعندما أثير أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر في اليهود بالمانيا ، كتب سلامة موسى ان التعصب الهتلري تعصب عنصري للدم الالماني وليس تعصبا مسيحيا (١٠٧) ٠

وأتخذ رد الفعل مسلكين ، أحدهما يحاول التهدئه ، وقد سلكه أحيانا سلامة موسى فاقترح ردا على دعاوى الشقاق ، أن يثبت القبط حبهم للمسلمين بانشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المناداة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك ٠ وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسي ، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر أنما تعالج شأنا وطنيا عاما لا شأنا طائفيا ، وأرتفع شعار الدين لله والوطن للجميع (١٠٨) ٠

والمسلك الثاني هو رد الفعل الانعزالي الذي يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية كجماعة سياسية ٠ كتب ابراهيم الياس شكر الله في مجلة القمص

سرجيوس « المنارة المصرية » ، كتب بعنوان « نحن أمة » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده . فهم وحدهم نســـل المصريين القدماء العظام ، ولهم عاداتهم واعيادهم وتقاليدهم المميزة » و كل هذا برهان صادق على أننا أمة ، أمة متوحدة في الدين والخلق والامال والاتصـــال والموطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى انشاء المجلس الملى لهيئة قبطية مدنية حديثة ، « ولو استمر عند المجلس في ذلك الطريق لصرنا الان أمة حقـــة لها والمواطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى انشاء المجلس الملى لهيئة قبطية مدنية حديثة ، ولو اســـتمر هذا المجلس فى ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حقـــة لهــــا كرامتها ولها قوتها ٠٠ » ٠ ولكن حدث الصراع بين المجلس الملى ورجال الاكليروس وكان لفساد الكنيسة ... وحدة الامة (١٠٩) ٠

وفى هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط الى مساندتها كصحيفة قبطية تعبر عنهم وتنتسب الى الامة ، وان يتخذها المجلس الملى « لسان حال الشعب القبطى » ، وبتولى هو والجمعيات الخيرية القبطية دعمها ماليا . كما يتولى المطارنة والاساقفة والتمامصة القساوسة والوعاظ الدعوة فى الكنائس لحض أبناء الطائفة على مســـاندة صحيفتهم ، وأن تحرص المؤسسات الاقتصادية القبطية على نشر اعلاناتها بها ، ويحرص الكتاب على مدها بالمقالات والرسائل الادبية ٠ وانه بعد توقف صـــحيفة « الوطن » لم يبق للقبط الا صـــحيفة مصر تطلب المســــاندة والحماية (١١٠) ٠

وفى هذا السياق تحدثت الصحيفة عن « تمثيل » الاقباط فى الوظائف العامة ، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجى للقبط فى لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار قبطى بها بعد أحالة يوسف مينا الى المعــاش الأمر الذى يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامة والاقباط الارثوذكسى خاصة » (١١١) ٠

وسلك هذا السبيل الثانى سلامة موسى أيضـــا ، رشـــح نفسه لعضوية المجلس الملى فى فبراير ١٩٣٩ ، وكتب فى « المجلة الجديدة » عما يتعين أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أنى طلبت المثل الأعلى فى عضو المجلس الملى لقلت أنه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكننا وصلنا الى حال من التفكك نسينا معها المقوم الأول للقومية ، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال باسلافنا الفراعنة ، عضـــو المجلس الملى يجب الا يكون قبطيا فحسب . بل يجب أن يكون مثقفا فى تاريخ الأقباط عارفا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم ٠٠٠ » (١١٢) ٠

★ ★ ★

خلاصـــــة :

وفي معرض تصنيف المواقف السياسية ، لا يخطيء القـــائل بأن من استخدم ســلاح الدين كانوا جملة الاحزاب والقوى السياسيه ، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيدا · ولهذا القول مفادات ثلاثة ، أولها أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعاداة للديمقراطيه ، سواء دل عليه الفكر الصريح او المسلك الضمنى ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الاحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ ·

ومصر الفتاة والاخوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تذبذبوا ، وجـاء ذلك انعكاسا لوقفتهم المتذبذبة وقتها ازاء المسالة الديمقراطية ، لم يكونوا آلوا الى معاداتها بعد ، وكانوا ذوى رصيد ضخم فى الحركة الوطنيـــة الديمقراطيه ، يجهدون الا يدانوا لغيرهم ممن أنحازوا الى معسكر السراى ، ويأملون في بعض شعبية الوفد الذى خرجوا عليه · ولكنهم فى النهاية وقوف مع غيرهم على باب الملك الطامع فى الخلافة والسلطة الفردية ·

والمفاد الثانى ، أن الكثرة هنـــا لا تحسب بعـــدد التنظيمات والقوى السياسيه ، انما ينبغى قياسها بحجم التاييد الشعبى ، فالحجم هو ما عليه المعول لا العدد ، وأن خبرة السنين السابقة تكشف أن الوفد ـ هذا التنظيم الواحد ـ كان كعصا موسى تلقف عصبان السحره ، فهو واحد لا يتساوى مع احاد خصومه ، وحتى بعد ما انصدع من شعبيته عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظل الباقى يرجح كفتهم بغير منازع · ولم يعدل به الانصداع من الغالبية الكاسحة ، الا الى الغالبية الغالبة ·

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد ، كان الدين لديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لاهداف آنية ، ولا يستثنى منهم جميعا الا الاخوان ، كانت جماعه متسقة الغايات والمناهج ، جهيرة المسلك فى اعلاء شأن الجامعة الاسلامية كجامع سياسى وحيد ·

وكانت ذات شعبية تمثل فريقا غير منكور الحجم ولا الأثر · لذلك غدت الاخوان مركز التحدى الاساسى للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه · وأختتمت حقبة الثلاثينات وأتت الأربعينات ، ومصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والاخوان بما تمثله من جامعة دينية · وكلاهما مع أختلاف الحجم تيار شعبى ·



انشقاق مكرم وحزب الكتلة :

بقيت عن الوفد نقطة أخيرة ، عن ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه فى ١٩٤٢ • وكان هذا الحدث هو ما افتتحت به الاربعينات بالنسبة لموضوع هذه الدراسة • ومكرم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثانى فيه منذ توفى سعد وخلفه النحاس فى ١٩٢٧ • ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » لم تطلقه على غيره • وكانت علاقته بالنحاس من اوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها •

لقد سبقت الاشارة فى بيان أثر معاهدة ١٩٣٦ ، الى ما أفضت اليه . وما قصد الوفد من وراءها — من بناء جسور الاتصال بين الوفد والانجليز • الأمر الذى ألجأ السراى ومن والاها من القوى السياسية المحلية ، الى اشهار كافة الأسلحة لضرب الوفد ، تفاديا لحصار يضربه عليها مسلك الوفدالجديد • ووقف الإنجليز موقفا شبه محايد من هذا الصراع . مادام لايهمهم كثيرا بعد أن عقدوا المعاهدة من يكون الكاسب • بل لعلهم كانوا اميل الى حكومات الاقليات ضمانا لان يجرى تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم •

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السراى الموالية لدول المحور (المانيا وايطاليا) المعادية لبريطانيا ، قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعمه فى اطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملك فاروق — تحت التهديد بخلعه عن العرش — تولى الوفد الحكم فيما اشتهر بحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ •

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحــدا من أهم اثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها • وقد خضعت السراى ولم يواتها ما واتاها فى ١٩٣٧ من وسائل لتشد التنكر على الوفد • لولا أن تبين لها خيط الأمل فى خلاف مكرم عبيد مع النحاس ، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكى بدهائه فى توسيع شقته حتى حدث الانشقاق •

كان أنشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع فى تاريخ الوفد ، سبقه الاحرار الدستوريون فى ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » فى ١٩٣٢ ، والسعديون فى ١٩٣٧ • ولم يثر أى من سوابقه شبهة ما حول جامعية الوفد الوطنية • كانت كلها أنشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصلة ، سواء فى أسبابها أو فى نتائجها : فماذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق ان شهر بالوفد كثيرا من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، فصمد الوفد . وصمد مكرم •

ولم ينظر الوفديون قط الى مكرم ولا الى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أى واحد منهم « ممثلا » للاقباط فى الوفد • ويمكن ان تختبر جامعية الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم •

لقد تولى مكرم فى وزارة ٤ فبراير وزارة المالية ذات الاهميه غير الخافيه ، ووزارة التموين ذات الاهميه الحيويه فى ظروف ازمات التموين خلال الحرب التى كانت من اهم أسباب سقوط الوزارة السابقه ونظاهر الجماهير ضدها لما عز الحصول على الخبز فى المدن ٠

ولم تمض أربعة أشهر الا عشرا حتى أعيد تشكيل الوزارة باخراج مكرم . ثم فصل هو وراغب حنا من الوفد ، وفصلا ضمن سبعه عشر عضوا اخر من الهيئة الوفدية فى يوليه ١٩٤٢ ، ثم فصلة مجلس النواب من عضويته عن دائره قنا فى ١٢ يوليه ١٩٤٣ ٠

والحق ان الفاحص المنقب لا يلتقط سببا دينيا لذلك - لا من جهة مكرم ولا من جهه الوفد ، أرجع مكرم السبب فى « كتابه الأسود » الى معارضته خطه الوزارة فى استثناءات الموظفين فى التعيين والترقية ، والى وقوفه ضد صفقات التموين التى اراد أصهار النحاس الجدد وأقارب زوجته الشابة (السيدة زينب الوكيل) أن يثروا عن طريقها ٠ وارجعه الوفديون الى سعى مكرم الانفراد بالنفوذ فى الوفد على حساب القيادات الاخرى . وهو الانفراد الذى كان من أسباب خروج ماهر والنقراشى من قبل ، وتصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما (١١٣) ٠

وأرجع اللورد كيلرن السبب الى الغيرة التى ثارت بين مكرم وبين زوجة النحاس التى سعت ليستقل زوجها عن الرجل الذى كان لسنوات طويله المدير الحقيقى للوفد (١١٤) ٠ وارجعه الدكتور محمد حسين هيكل الى طموح مكرم عبيد فى رئاسة الوزارة (١١٥) ٠ وأرجعة فؤاد سراج الدين الى هدا السبب فضلا عن دور السراى فى لوقيعه ونمو علاقات احمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما السرية (١١٦) ، مما أرادت به السراى ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الانجليز ٠

تلك جملة الأسباب التى ثارت ، من معاصرى الحادث ومن الاتجاهات السياسية المختلفة ٠ ولو وجد أى من مكرم أو الوفد فى صاحبه وجها دينيا ولو مختفيا ، لما تورع فى اثارته والتركيز عليه فى خضم الخصومة الحادته ولدحا ٠ ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير الى جانب دينى لسارع فى تضخيمه ، وهو الذى لايفتا يشير الى مكرم فى كل مناسبة فى رسائله مقرنا اياه بوصف القبطية ، بما يرجح أنه لم يكن تخفى عن أنفه المتشمم خافية فى هذا الشأن ٠

على أنه يلاحظ بالنسبة لخروج مكرم ، ان من قررت الهيئة الوفدية طردهم مع مكرم ببيان نشرته الصحف فى ١٣ يولية ١٩٤٢ ، لاشتراكهم فى اتهام رئيس الوفد وبعض أعضائه بالتفريط فى حقوق البلاد ، كانوا « شارل بشرى حنا ، جورج مكرم عبيد ، مهنى القمص ، زكى ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ، ميشيل رزق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الأعور ، حسين

الهرميل ، اسماعيل فواز ، فهمي سليمان سيدهم ، احمد الالفي عطيه ، مرقس بطرس ، جلال الدين الحمامصي ، الفريد فسيس ، محمد عثمان عبد القادر ، لبيب جريس » ٠

ويلفت النظر بطبيعة الحال ان القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر نصيرا الذين طردوا مع مكرم ٠ ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الأستاذ ابراهيم فرج (١١٧) معرفة أن ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة والمصاهرة لا العلاقة الدينية فقط ٠ ولمكرم كشأن غيره من قيادات الوفد ، سيما من اتصل منهم بالريف ، علاقات أسريه وعصبيات مدعومه في الحزب ، فمثلا جورج مكرم عبيد أخوه ومهنى القمص زوج أخته ، وزكي ونجيب بشاره من أقاربه وأنسبائه في قنا ، وكذلك ميشيل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهنى القمص في قنا ٠

وقد بقي بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالي وجميل ولويس ورزق أخنوخ وابراهيم فرج نفسه ٠ ويذكر سراج الدين ان مكرم وأن وضع في اعتباره وضعه القبطي ، فقد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا لعلمهما بأن من سيقف معه من الاقباط عدد محدود جدا ، وقد صح ما توقعاه في اجتماع الهيئة الوفدية الذى نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس (١١٨) ٠

أما بعد خروج مكرم ، فاز الاستاذ ابراهيم فرج يحكى « لما خرج مكرم حدث شيء من البلبلة في وسط الاقباط ، مكرم مندفع واراد أن ينزع القبط من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة ٠ كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن استخدام أى سلاح ضد النحاس ٠ كان مكرم في الوفد كالسمك في الماء ، حياته ومجده في الوفد ٠ ما جنح اليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات وقتيه» ٠ ويذكر ان مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملى، الا ان الاقباط أفسدوا عليه هذه الخطه (١١٩) ٠ ولكنه مال الى الطائفية الى حد ما واستطاع أن يجمع بعض العناصر ممن ينتمون اليه بالقرابة والمصاهره ، خاصة في انتخابات مجلس النواب، سنة ١٩٥٠ (١٢٠) ٠

ويذكر الدكتور يونان لبيب رزق ، أن القصر أراد أن يستثمر أنشقاق مكرم في الاجهاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الازهر ضد حكومة الوفد ، ومحاولة جذب القبط الى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر والانجليز ، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه ٠ وقد خطب الشيخ المراغي أمام الملك في الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر في يناير ١٩٤٣ يقول « هذا العالم المملوء بالشرور ٠٠٠٠ الذى خلت أفئدة أهله من الروح الالهي ومن تعاليم الاديان ونظم المسيحية والاسلام ٠٠٠ » ، وعلق اللورد كيلرن في رسائله الى حكومته بان الخطبة تضمنت لمحة ودية نحو المسيحية « تشير الى ان القصر ـ وقد أصبح الاقباط ضد الوفد ـ يحاول ان يتقرب اليهم » ٠ ولما زار

الملك دير سانت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان الى أنه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقوله ان « الدين لله والوطن ومليكه للجميع » (١٢١) ٠

والملاحظ في مسلك السراى ان خطتها في تأليب الأزهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الازهريين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطه قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول ، فلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد أو انها ضد مكرم القبطي ٠ كما يلاحظ أن السراى في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاه مكرم لها ، تؤكد ان الخصم الأساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد ٠ كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد أنشقاقه لم يكن منبت الصلة بمسلك السراى ٠

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فان مكرم لم يكن قط « ممثلا » للقبط ، ولا كان زعيما لهم بالمعنى الطائفي للكلمه ، لقد كان فحسب زعيما مصريا منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه ٠

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه — بعد خروجه من الوفد — بما اتسمت به تحالفات الاقليات السياسية عموما في مصر وأساليبها ٠ وآل الى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء ، فكان من أهم ما اثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الأزهر ٠ كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفة الكتلة التى أصدرها مكرم منبرا لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجومها على الوفد في الوقت ذاته الذى تحاول فيه تاليف قلوب الاخوان المسلمين (١٢٢) ٠ ويلحظ ان حزب مكرم عبيد « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٩٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحا منهم ثمانية عشر قبطيا فقط (القاهرة ١٦ مرشحا منهم ٤ أقباط ، الاسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، الغربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، الجيزة ٧ مسلمون ، بنى سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان مسلم واحد) (١٢٣) ٠

ورشح مكرم نفسه كعادته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الاشراف هناك ، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحميدات بقنا (١٢٤) ، وهى قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الاساس بين قبائل الحميدات وقبائل الاشراف ٠ وانتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الاساس ، التى كان ينتصر بها مكرم من قبل ٠

أما الشعور العام لدى الاقباط . فقد عبر عنه حبيب المصرى فى خطابه باحتفال عيد النيروز فى ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذى حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد . تكلم حبيب المصرى عن الدور الكبير الذى لعبه الوفد على عهدى سعد والنحاس فى تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثا سياسية داخلية حدثت فى العهد الأخير وأحدثت نوعا من الاضطراب فى النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث ان تعكر جو الاخاء والتضامن القومى ، هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن ، وبعبارة أخرى ..... هل تغير موقف الاقباط الملتفين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الاقباط - نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الاقباط .... أخذوا يتساءلون فى قلق ولهفة لا من جانب الأقباط وحدهم بل من جانب اخوانهم المسلمين ... أما أنا فلم يخالجنى أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبيتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم فى جانب أقليتها ، وان كبيرا وفديا تساءل مستنكرا « هل تظن أن الخطة التى أعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه وهى الخطة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين فى الحقوق والواجبات وضعت جزافا » (١٢٥) .

وفى أول يناير ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين فى حفل لجمعية السلام القبطية متحدثا عن المسلمين والاقباط والوطن الجامع لهم (١٢٦) .

واذا كان يبدو فى حديث الأستاذ حبيب المصرى أن ثمة اضطرابا طرأ على الخواطر يحتاج الى تهدئة ، فأنه لا يظهر من بعد أن الاقباط نظروا الى مكرم عبيد كممثل أو زعيم طائفى لهم ، بل كانوا أحرص على أبعاد هذه المظنة .

كان الدكتور ابراهيم المنياوى وكيلا للمجلس الملى فى ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ عن حزب الكتلة فى احدى دوائر القاهرة . فاعترض الاقباط على ان يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح مصبوغا بلون حزبى معين ، بما يثير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير المنياوى بين الترشيح مستقلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى ، فعدل عن الترشيح (١٢٧) .

لم يقدر لمكرم بعد انشقاقه ان يمثل فى السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافاته هو وحزبه ، الاشتراك بمقعدين فى وزارة أحمد ماهر وخلفه النقراشى ، شريكا بأضعف السهام مع السعديين والاحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد اليها . وسبب ذلك لا يرجع الى كونه قبطيا ، انما يرجع الى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .

لقد انشق الاحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الانجليز ، وشكلوا اتجاها « معتدلا » في معالجة المسألة الوطنية ٠ وانشق السعديون في ١٩٣٧ بعد معاهدة ١٩٣٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحبيذهم التقارب مع « المعتدلين » ٠ وكون كل منهما عند انشقاقه حزبا يعبر عن تيار سياسى واجتماعى فى البلاد ٠ أما مكرم فلم يخرج فى ظروف تبلور له ولانصاره فيها موقف سياسى يخالف موقف التيار السائد فى الوفد ، انما خرج لخلافات شخصية بحتة صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد يتعلق بما أثبته بكتابه الأســود الذى أصدره وقتها من انحرافات ومفاسد مالية ٠ وهى مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأضعافه ، فلا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسى يعبر عن مصالح تيــار اجتماعى او سياسى متميز ٠ وقام حزبه على أســاس الروابط الشخصية التى تجمع بين مكرم وبين من يثقون فيه ويعجبون به من الانصار ٠ فلم يكن غريبا ان يعتريه الخفوت السياسى بعد تركه الوفد ٠ انما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبطى ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط ، على قلة عددهم جميعا ٠

والحق ان بقى موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، بقى موقفا « وفديا » لم ينحرف عنه ، وظهر ذلك فى جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صدقى بيفن فى ١٩٤٦ واستقالته من وفد المفاوضة ٠

على انه فى صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القــول ان السراى بسياستها الاسلامية التى تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من تولى مكرم القبطى رئاسة الوزارة مثلا والا فقدت حجتها الاسلامية المدعاه ٠

على ان هذا الظن يحده عــدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسه داخل الحلف الملكى ، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراى ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مســاويا للسعديين والاحرار فى كل من وزارة وبرلمان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه فى مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الأمل داعب السراى فى استقطاب القبط اليها عن طريق مكرم ٠

أما بالنسبة للوفد ، فقد خلف مكرم فى السكرتارية العامة محمد صبرى ابو علم ٠ فلم يكن مكرم فى الوفد ممثلا للقبط حتى يحرص الوفد على ان يخلفه قبطى ، انما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد فى ثورة ١٩١٩ ٠ وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناوئه للقبط ظهرت فى صراع الوفد

ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك في انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب باحدى دوائر محافظة جرجا ٠

جرت الأولى في ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيوني نقيبا للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم ان يكسب بسبب تكتل الاقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات الى ٨ يناير ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط الى بلادهم بالاقاليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيوني باغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم (١٢٨) ٠

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الوفدي فخري عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودي ضد مرشح الاحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخري عبد النور الذي كان يتمتع بتأييد الاقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومي ادى الى حدوث اشتباكات ضد الاقباط المؤيدين لموريس فخري عبد النور (١٢٩) ٠

ومع ملاحظة ان مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرن الى حكومته ، الذي كان لا يفتا مصرا على أستنباط الوجه الطائفي لاى حدث أو السبب الطائفي له ، فان واقعة ما في ظروف لدد الخصام الشديد بين الوفد ومكرم ، الذي استخدم فيه ما ساغ وما لم يسغ من التعريض الشخصي بالذمم والحرمات ، ليس من شانه ان يشير الى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسفر الاحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف ٠ ولا يظهر ان أحدا أعدل في الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج ٠ فهو قبطي وفدي كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت اليه ادارة التفتيش ، وصار وزيرا للشئون البلدية والقروية في ١٩٥٠ ووزيرا للخارجية بالنيابة في ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين في ١٩٥٢ ٠ وجاء صعوده في الحزب قبل خروج مكرم وبعده في سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات ٠

وقد صعد من اقباط الوفد خلال الأربعينات كثيرون أمثال رياض شمس واسطفان باسيلي ورشحوا في الانتخابات ٠ وقد سبقت الاشارة الى ما كان من سياسة الوفد في معالجة اثار التمييز الطائفي في بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا في حكومات ما بعد خروج مكرم ٠ وقد بدأت اذاعة القداس القبطي بالاذاعة المصرية في أعياد القبط لأول

مرة على عهد حكومة الوفد فى ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حمروش النحاس رئيس الوزراء على ذلك . غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشيخ على اذاعة الأغانى ويعترض على اذاعة الصلاة ٠

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والاخوان المسلمين فى بور سـعيد فى ١٩٤٧ وقدم بعض الوفديين للمحاكمة ، أصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذى يتخذه الوفد جهـارا فى مواجهة الاخوان المسلمين ٠

أما أن عدد الاقباط فى مجلس النواب الوفدى فى ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهى أقل نسبة حصل عليها القبط فى اى مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغلبيته ، فيلاحظ أولا ان الوفديين قد حصلوا فى هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعدا ، وهى أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحـزاب أخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يمتس وفهمى ويصا والمغازى عبد ربه وغيرهم ٠ ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا ، وأصابه هـذا بوهن واضح فى مستوياته القيادية ٠ وكادت أبواب القيادة ان توصد من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمى ٠

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعوض سريعـا من التقطهم معه مكرم عند خروجه ٠ كما أنه لم يستطع أن يعوض أمثال أحمد ماهر والنقراشى فى قيادته ٠ وان الوفد فى انتخابات ١٩٥٠ لم يفز بقوته الذاتية وحدها ، انما فاز بقوة غيره أيضا من التيارات الشعبية التى ظهرت وتطورت خلال الأربعينات ، ممن كان لهم أثرهم الواضح فى الحياة السياسية ، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية ، مثل التنظيمات الاشتراكية والاخوان المسلمين ٠

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابى ، فلم يعد المجلس النيابى يمثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خاصة بين الشباب ، ولذلك فان عدد القبط فى مجلس نواب ١٩٥٠ يفقد بعض دلالته التى كانت له فى المجالس السابقة ، بقدر ما يفتقد مجلس النواب كونه تعبيرا كاملا عن الاتجاهات السياسـة السائدة فى البلاد ٠

وقد كان الحزب الاشـتراكى (مصر الفتـاة) والتنظيمات الاشـتراكية الماركسية والاخوان المسلمون ، كانوا جميعا من ذوى التأثير البالغ فى الحيـاة السياسية ، ولم يمثل الحزب الاشتراكى فى هذا المجلس الا بنائب واحد ، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والاخوان فيه بأحد قط ٠

المراجع

(١) محمود سليمان غنام • المعاهدة المصرية الانجليزية ودراستها من الوجهة العملية • مطبعة دار الكتب ١٩٣٦ • ص ٤٦ ، ٥٩ ، ٢١٥ •

(٢) طارق البشرى • ثورة ١٩١٩ والسلطة السياسية • مجلة الكاتب • اكتوبر ١٩٦٧ • دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة • • مجلة الطليعة • اغسطس ١٩٧٢ •

(٤،٣) صحيفة الأهرام • أول اكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ •

(٥) صحيفة الأهرام ٧ ، ١٩ ديســـمبر ١٩٣٧ (نقلا عن صـــحيفة الجارديان البريطانية فى ١٨ ديسمبر ١٩٣٧) •

(٦) صحيفة الأهرام • أول ديسمبر ١٩٣٧ • وكانت اللجنة شكلت فى ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦ برئاسة حمدى سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندى ومحمد علوى الجزار ومحمود الأتربى وعلى أيوب وبدوى خليفة • وفيها محمد عبد الله العربى مدير ادارة التشريع بوزارة الداخلية وابراهيم فرج وكيل هذه الادارة • واعدت اللجنة مشروعها فى شهر ديسمبر ١٩٣٧ •

(٧) صحيفة البلاغ ـ ١٤ ، ١٥ يناير ، ٢ مارس ١٩٣٨ • وصحيفة مصر ٢ مارس ١٩٣٨ •

(٨) صحيفة البلاغ ـ ١١ نوفمبر ١٩٣٧ (انظر أيضا الأهرام فى ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧) •

(٩) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •

(١٠) صحيفة مصر ـ ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •

(١١) صحيفة البلاغ ـ ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •

(١٢) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ ـ صحيفة مصر فى اليوم ذاته •

(١٣) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •

(١٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ •

(١٥) حديث فى مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ • وذكر سيادته أن « البلاغ » اشارت الى هذه المسالة وقتها ، ولكن النحاس استمر فى تحدى معارضيه ولم يكن يتردد فى التصدى لها •

(١٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » ـ ٥ ذي القعدة ١٣٥٦ ، ٧ يناير ١٩٣٨)

(١٧) صحيفة الأهرام ـ ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ، ٣ ، ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ·
(وذلك كله على سبيل المثال) ·

(١٨) صحيفة مصر ـ ٢ مارس ١٩٣٨ (من مقال لمكرم عبيد ضد عباس محمود العقاد) ·
ـ ٢٤ مارس ١٩٣٨ (من حديث لمكرم عبيد ـ بعد اقالة الوزارة الوفدية) ·

(١٩) صحيفة البلاغ ـ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(٢٠) صحيفة البلاغ ـ ١٤ يناير ١٩٣٨ ·

(٢١) صحيفة الأهرام ـ ١٢ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة البلاغ
١٢ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(٢٢) صحيفة مصر ـ ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(٢٣) صحيفة الأهرام ـ ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ ـ صحيفة البلاغ ١١ ديسمبر
١٩٣٧ ·

(٢٤) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ يناير ١٩٣٨ ·

(٢٥) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ يناير ١٩٣٨ ·

(٢٦) صحيفة مصر ـ ٢ ، ٤ فبراير ١٩٣٨ ·

(٢٧) صحيفة مصر ـ ١٥ ، ١٦ ، ١٧ فبراير ، ١٤ مارس ١٩٣٨ ·

(٢٨) صحيفة المصري ـ أول مارس ١٩٣٨ ·

(٢٩) صحيفة البلاغ ـ ٤ ، ٥ مارس ١٩٣٨ ، صحيفة مصر ـ ٧ مارس ١٩٣٨ ·

(٣٠) صحيفة مصر ـ ١٢ يناير ١٩٣٨ ـ مقال لسلامة موسى ·

(٣١) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ فبراير ١٩٣٨ ·

(٣٢) صحيفة مصر ـ أول مارس ١٩٣٨ ·

(٣٣) صحيفة مصر ـ ١٥ فبراير ١٩٣٨ ·

(٣٤) صحيفة مصر ـ ١١ مارس ١٩٣٨ ·

(٣٥) صحيفة مصر ـ ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٣٨ ·

(٣٦) صحيفة الأهرام ـ ٢٢ فبراير ١٩٣٨ ·

(٣٧) صحيفة الأهرام ـ ٩ نوفمبر ١٩٣٧ ·

(٣٨) صحيفة مصر ـ ١٤ ، ٢٤ مارس ١٩٣٨ (وهو مقال يهاجم القمص سرجيوس لأنه
خطب خطبة سياسية في الكنيسة) ·

(٣٩) صحيفة النذير ـ ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ (١٩٣٨ ميلادية) ·

(٤٠) صحيفة مصر ـ ٢٦ يناير ١٩٣٨ ·

(٤١) صحيفة المقطم ـ ٩ مارس ١٩٣٨ ·

(٤٢) صحيفة مصر ـ ٩ مارس ١٩٣٨ ·

(٤٣) صحيفة مصر ـ ١١ مارس ١٩٣٨ ·

(٤٤) صحيفة مصر الفتاة ــ ١٠ مارس ١٩٣٨ ٠

(٤٥) صحيفة البلاغ ــ ٢١ مارس ١٩٣٨ ٠ وقد رحبت صحيفة مصر بهذه الفكرة (٢٢ مارس ١٩٣٨) ٠

(٤٦) صحيفة مصر الفتاة ــ ٤ ابريل ١٩٣٨ ٠

(٤٧) صحيفة مصر الفتاة ــ ٢٨ ابريل ١٩٣٨ ٠

(٤٨) صحيفة مصر الفتاة ــ ٢٨ يناير ١٩٣٨ ٠

(٤٩) صحيفة الصرخة ــ ١٨ ، ٢٥ يوليه ١٩٣٦ ٠

(٥٠) صحيفة الصرخة ــ ١٦ ، ٢٥ ، ٣٠ يوليه ١٩٣٦ ٠

(٥١) صحيفة الضياء كانت موجودة من نحو ستة اعوام قبل أن يبدأ حزب مصر الفتاة في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٣٦ ٠

(٥٢) الاسم الأصلي لمكرم عبيد هو « وليم مكرم عبيد » وقد أسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لأنه من أسماء الانجليز ٠ ثم أحيا خصومه هذا الاسم اشارة الى مسيحية مكرم ٠ وليس من حيث كون اللفظ لفظا انجليزيا في الأصل ٠

(٥٣) صحيفة الضياء ــ ١٣ ديسمبر ١٩٣٦ ٠

(٥٤) صحيفة الضياء ــ ٢٠ ديسمبر ١٩٣٦ ، ١٠ يناير ١٩٣٧ ٠

(٥٥) يجرى العرف الادارى الحكومى وفقا للتعليمات المعمول بها الى الآن ٠ على ضرورة احضار أحد القساوسة لمناقشة من يريد ترك المسيحية الى الأسلام ، وذلك قبل أن تثبت الدولة اشهار الاسلام ٠ وهو مسلك ادارى عام لم تختص به وزارة وفدية ٠ صحيفة الثغر (٢٠ مارس ١٩٣٧) اتهمت حكومة الوفد بانها تتخذ موقفا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحى ٠ رغم أن هذا الأمر تحسمه المؤسسات القضائية ــ حسبما جرى العمل ــ وفقا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أى من أصحاب الشأن فى صحة الزواج ٠

(٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين فى ١٩ ديسمبر ١٩٧٣ ٠ وقد تفضل سيادته مشكورا فى هذه الفترة بأن مكننى من الاطلاع على مجموعات صحف « مصر الفتاة » حيث قضيت أياما طويلة فى مطالعتها لديه ٠ اذ تعذر الاطلاع أيامها فى دار الكتب بسبب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار فى باب الخلق الى مبناها الجديد على كورنيش النيل ٠

(٥٧) صحيفة الضياء ــ ١٧ ديسمبر ١٩٣٦ ، ٢٠ يناير ١٩٣٧ ٠

(٥٨) صحيفة الثغر ــ ١٧ ابريل ١٩٣٧ ٠

(٥٩) صحيفة الثغر ــ ١٧ مايو ١٩٣٧ ٠

(٦٠) صحيفة الثغر ــ ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ ٠

(٦١) صحيفة الثغر ــ ٥ يوليه ١٩٣٧ ٠

(٦٢) صحيفة الثغر ــ ١٢ ، ١٩ يوليه ١٩٣٧ ٠

(٦٣) صحيفة مصر الفتاة ــ ٢٤ يناير ١٩٣٨ ٠

(٦٤) صحيفة مصر الفتاة ــ ٢١ مارس ١٩٣٨ ٠

(٦٥) صحيفة الثغر ــ ٣٠ أغسطس ١٩٣٧ ٠

(٦٦) صحيفة مصر الفتاة ــ مقال للدكتور محمد غلاب فى ١٠ فبراير ١٩٣٨ ٠ وله تكملة فى الاعداد الصادرة فى ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٨ بعنوان « الدين والولاء للعرش » ٠

(٦٧) صحيفة مصر الفتاة ـ ٦ يونية ١٩٣٨ ·

(٦٨) صحيفة مصر الفتاه ـ ١٣ ، ١٦ يونية ١٩٣٨ · ويراجع أيضا مقال « سياسة مصر الخارجية مع الدول الاسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاتي " في ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ ·

(٦٩) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢ فبراير ١٩٣٩ ، ١٤ ابريل ١٩٣٨ ·

(٧٠) صحيفة مصر ـ ٣ فبراير ١٩٣٨ ·

(٧١) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٢ اكتوبر ١٩٣٨ ·

(٧٢) صحيفة مصر الفتاه ـ أول يونية ، ٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ يونية ، أول يولية ١٧ ، ٢١ أغسطس ١٩٣٩ ·

(٧٣) صحيفة مصر الفتاة ـ ١٣ مارس ١٩٣٩ ·

(٧٤) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٩ ابريل ، أول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ ·

(٧٥) صحيفة مصر الفتاة ـ ٨ مايو ١٩٣٩ ·

(٧٦) صحيفة مصر الفتاة ـ ١١ مايو ١٩٣٩ ·

(٧٧) صحيفة النذير ـ ٦ جمادى الاولى ١٣٥٧ (يوليه ١٩٣٨) ·

(٧٨) صحيفة النذير ـ ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ ·

(٧٩) صحيفة النذير ـ ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ ·

(٨٠) صحيفة النذير ـ ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧ ، (انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية)

(٨١) صحيفة النذير ـ ٣ رجب ١٣٥٧ ·

(٨٢) صحيفة النذير ـ ٧ و ٣٠ ربيع أول ١٣٥٧ ·

(٨٣) صحيفة النذير ـ ٣ ربيع ثانى ١٣٥٨ ·

(٨٤) صحيفة النذير ـ ٦ جمادى الاولى ١٣٥٧ ·

(٨٥) صحيفة النذير ـ ٢٧ جمادى الاولى ١٣٥٧ ·

(٨٦) صحيفة الخلود ـ ذى القعدة ١٣٥٧ (٣٠ ديسمبر ١٩٣٨) ·

(٨٧) صحيفة النذير ـ ٢٧ رجب ١٣٥٨ ·

(٨٨) صحيفة الخلود ـ ٧ ذى الحجة ١٣٥٧ (٢٧ يناير ١٩٣٩) ·

(٨٩) صحيفة مصر ـ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، أول مارس ١٩٣٨ ·

(٩٠) صحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ ·

(٩١) صحيفة مصر ـ ٩ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٣٨ ·

(٩٢) لقاء شخصى مع الأستاذ ابراهيم فرج فى ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(٩٣) صحيفة مصر ـ ١٦ ، ١٨ ابريل ١٩٣١ ·

(٩٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ اكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ ·

(٩٥) صحيفة مصر ـ ٣ ، ٥ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ أغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ ·

(٩٦) صحيفة مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ ·

(٩٧) صحيفة مصر - ٢٦ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ · أنظر الصحيفة ذاتها ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، دفاع عن الوفدبالنسبة للاستثناءات ·

(٩٨) صحيفة مصر - ٢٩ أكتوبر ، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٧ ، ٣ فبراير ١٩٣٨ ·

(٩٩) صحيفة مصر ٥ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٣٧ ·

(١٠٠) صحيفتي الأهرام ومصر - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ صحيفة البلاغ ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(١٠١) صحيفة الأهرام - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال للأستاذ لطيف نخلة المحامي وعضو المجلس المحلي · صحيفة مصر - ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال بامضاء « قبطي » ·

(١٠٢) صحيفة مصر - ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(١٠٣) أشار اليها المقال المهور بامضاء « قبطي » المنشور في صحيفة مصر ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ سالف الذكر ·

(١٠٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٢ ·

(١٠٥) صحيفة مصر - ٦ يناير ١٩٣٨ · وتعليق على المقال في الصحيفة ذاتها في ٢٢ يناير ١٩٣٨ ·

(١٠٦) صحيفة مصر - ٩ فبراير ١٩٣٨ ·

(١٠٧) صحيفة مصر - ١٦ فبراير ١٩٣٨ ·

(١٠٨) صحيفة مصر - ٢٦ فبراير ، ٢ ، ٨ مارس ١٩٣٨ ·

(١٠٩) صحيفة المنارة المصرية - ٢٤ يولية ١٩٣٦ ·

(١١٠) صحيفة مصر - ١٨ ، ٢٢ يناير ، ٥ فبراير ١٩٣٨ ·

(١١١) صحيفة مصر - ٢ فبراير ١٩٣٨ ·

(١١٢) المجلة الجديدة - فبراير ١٩٣٩ ·

(١١٣) د· عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ · الجزء الثاني ص ٢٥٩ - ٢٦٠ - من شهادة فؤاد سراج الدين في مركز الوثائق والدراسات التاريخية ·

(١١٤) د· يونان لبيب رزق - الوفد والكتاب الأسود ، ص ٤٢ ·

(١١٥) محمد حسين هيكل - مذكرات في السياسة المصرية · الجزء الثاني · ص ٢٩٤ ٢٩٥ ·

(١١٦) د· عبد العظيم رمضان - المرجع السابق · ص ٢٥٩ ·

(١١٧) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ ·

(١١٨) د· عبد العظيم رمضان · المرجع السابق · ص ٢٥٧ - ٢٦٠ ·

(١١٩) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٢ ·

(١٢٠) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في مايو ١٩٧١ ·

(١٢١) د· يونان لبيب رزق · المرجع السابق · ص ٦٩ - ٧٤ ·

(١٢٢) صحيفة الكتلة · اعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر ١٩٤٩ ·

(١٢٣) صحيفة الكتلة ٠ ٣ ديسمبر ١٩٤٩ ٠

(١٢٤) صحيفة مصر ـ ١٦ ديسمبر ١٩٤٩ ٠

(١٢٥) صحيفة مصر ـ ١٢ سبتمبر ١٩٤٢ ٠

(١٢٦) صحيفة مصر ـ أول يناير ١٩٤٤ ٠

(١٢٧) صحيفة مصر ـ ٣ ، ٦ ديسمبر ١٩٤٩ ٠

(١٢٨) د٠ يونان لبيب رزق ـ المرجع السابق ٠ ص ٧٨ ٠

(١٢٩) د٠ يونان لبيب رزق ـ المرجع السابق ٠ ص ٧٤ ٠

الأربعينات وما بعدها
مصر فى إطار الحركة العربية

---

١ ـ الاربعينات وما بعدها
مصر فى اطار الحركة العربية

ابرز ما أتت به الأربعينات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربي لمصر من خلال احتدام ازمة فلسطين . ثمة شواهد من هذا النمو من قبل ، ولكن يمكن القول ان الفترة التى تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية فى ١٩٤٥ كانت الحاسمة فى التوجه العربى لمصر ، وفى نموه نموا آلت به الحركة المصرية الى الدخول فى حركة الجامعة السياسية العربية والقومية العربية .

لقد سبقت الاشارة في الفصل الأول من هذه الدراسة ، الى ان حركة التحرير المصرية ضد انهجمة الاوروبية على مصر قبيل ثورة عرابى ، وضد الاحتلال البريطانى من بعد ، كانت من افعل العناصر في بلورة الجامعة السياسية المصرية وبالمثل فان الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين، وما تعنيه من تهديد للأمن القومى لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال فى التوجه العربى لها .

فنحن شعوب تنهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار. وحركات التحرير الوطني هي ذاتها حركات الاحياء القومي. والجماعة القومية تتبلور ـ فى ظروف الطغيان الاستعمارى القائم ـ فى مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تنم العروبة فى مصر فى عراك مع حركة القومية المصرية . بل على العكس آلت حركة الجامعة المصرية الى أن تنتمى برمتها الى حركة الجامعة العربية . وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التى تستند الى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافى . وكلتاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما ، بحسبانهما الوعاء الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعية السياسية لكل من المسلمين والإقباط . لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصرى ضاق حرجا باجتماعهما فى صدره ، ولا ان صراعا يؤبه

له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن • مادام ان نمو الشعور بالانتماء العربي لم يكن يحدث انتقاصــــا من المصرية ، بل على العكس كان يؤكدها • وما دام أن الانتماء العربي لم يكن يستدعي اعادة تصنيف المصريين بما ينحسر بها وصف المواطنة عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلا فى الجامعة الدينية التي ينسر بها وصف المواطنة عن البعض • وما دام أن الانتماء العربى موظف كالانتماء المصرى في مواجهة الاستعمار •

ثمة عنصران اساسيان يكشف عنهما التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر • أولهما اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومى لمصر، الذى تمثل اقسى ما تمثل فى الغزو الاستعمارى الصهيونى لفلسطين • وثانيهما نمو الفكرة العربية •

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، ان مقتضيات الأمن المصرى والعربى واحدة دائمـا ، وان المنطقـة العربية من وجهة نظر الجغـرافيا السياسية منطقة واحدة ذات امن واحد ومصير واحد ازاء الغزو الخارجي، وان الخطر على مصر كان ياتى فى الغالب الأعم من الشـــام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجرى دائما فى أرض الشام « شـاروهين الهكسوس ، وقادش تحتمس ، الى قرقميش البابليين، وحطين صلاح الدين، وعين جالـوت قطز ، وحتى مرج دابق الغـورى ، وحمص ونصيبين محمد على » (١) .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين . أن مصير مصر مرتبط دائما بمصير فلسطين خصوصا وسوريا عموما ، وان الدفاع عن مصر والقناة انما يبـدأ فى فلسطين على الأقل ، وواضح تماما أن كل من سيطر من المستعمرين على احد البلدين كان يندفع تلقائيا الى السيطرة على الآخر، كما فعل الصليبيون من اتجاه (من الشام الى مصر) ونابليون من الاتجاه الآخر (من مصر الى الشام) ، أما آخر مثـل فهو الانجليز حين تقـدموا من مصر الى فلسـطين والاردن ، يقابله المثل الاسرائيلى المعاصر » (٢) .

وفى العصر الحديث ، كان اكثر من وعى هذا الأمر ، الدول الاوروبية الطامعة فى البلاد العربية خاصة ، وفى ارض الخـلافة العثمانيــة عامة . وتكالبت جميعا على محمد على عندما شارف مشروعه الـكبير أن يتحقق ، وانبتت انتصـارها عليه بمعاهدة لندن فى ١٨٤٠ ، التى كانت بمثابة صـك لعزل مصر وحبسها داخل حدودها الاقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع ضرب النظام الاقتصادى لمحمد على واستباحه مصر اقتصاديا ، هما الممهدان

الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروبية في السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا فى ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة فى القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذائبة في الوعاء الفسيح للجامعة الاسلامية التى تجسدها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة أثبتت فشلها — خلال القرن التاسع عشر — في صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الاطماع الاوروبية . ويمكن القول بأن دولة الخلافة قد أفسحت للنفوذ الغربى وفتحت أمامه السبل الى سائر بقاعها على عهدى السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الأجنبية أو الاقتراض او النفوذ التعليمى والثقافى وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوسه تجاه أوروبا ، فقد سلك — على أهون التعبيرات — سلوك من لا يجد مندوحة من التفريط أمام اوروبا فى النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت أوروبا حصارها السياسى لمصر فى الستينات السبعينات ، فلم يلو الرجل العثمانى المريض على شيء لانقاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون عن بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة الباب العالى لهم ضد الغزو البريطانى المسلح ، باغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة فى الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان « خليفة الله فى أرضه وامام المسلمين » حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا الا بيانا أصدره واكب غزو الانجليز مصر يعلن عصيان احمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الغازية بالآستانة .

رغم كل ذلك . بقى نوع من التطلع المصرى الخلافة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم . وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة ورشدها ، بقدر ما يعكس النزوع الى انتماء مصرى أشمل هو الحقيق بكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين .

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسبانها صكا للعزلة ، ولكن لما تفيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل « الصيغة الجاهزة » لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامى ، وتتضمن شعارى « الخلافة » ، « والجامعة الاسلامية » ، اللذين كانا شعارى المقاومة ضد الغزو الاستعمارى الأوربى خاصة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر (٣) .

على انه فى تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين فى كل من مصر الشام ، اذ كانت تلك الحركة فى كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجي فى صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثمانى مستغلين تربص بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطانى مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه ، واوقع هذا النزوع كلا الحركتين فى نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهه اخرى ، فان النزوع المصرى الى الوحدة كان يتجه الى حيث مصدر الخطر على استقلال بلادهم . اوادوه استقلالا حقيقيا ومصر على الدوام ياتيها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين، أو من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل . ومع بدايات القرن العشرين تركز انخطر على مصر فى الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩، وظهور ماالديهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل فى الجنوب ، بما يمكن من التحكم فى مياه النيل الواردة الى مصر .

وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية الى أعالى النيل بحروب محمد على وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسألة السودانية » فى الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل أن تظهر « المسألة الفلسطينية » فى اطار تلك الحركة . وفى تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية أيضا ، ويبحث لها الاستعمار البريطانى عن دور تقوم به فى خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة او على المنطقة العربية عامة .

الصهيونية ومصر :

كانت أوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومى لليهود . واوغندا تسيطر على منطقة البحيرات فى أعالى النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . واذا كانت البحيرات لا تمد مصر الا بجزء من سبعة أجزاء المياه الواردة اليها ، فان اهمية هذا الجزء تتراءى من انه يرد الى مصر فى فترة التحاريق ، اى فترة الجفاف التى تسبق الفيضان السنوى ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيو برنت المهندس الفرنسى فى المعهد العلمى المصرى فى ١٨٩٣ يشير الى أن اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الاخطار ، وانه يكفى للقضاء على مصر أن ينشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التى تأتيها فى موسم الجفاف .

وكتب موتكريف الى المعهد العلمى البريطانى فى ١٨٩٥ أنه اذا ملكت دولة « متمدنة » أعالى النيل وأنشأت الخزانات على مسارب بحيرة

فيكتوريا « صارت تغذية النيل من تلك المسارب بيد الدولة المالكة » ، مما يمنحها سلاحا تهدد به مصر بالغرق أو الجفاف .

وذكر برونال مندوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق أفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وان « موقفنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل احدهما عن الآخر ، لأن من ملك اعالي النيل يتصرف بمصر على هواه ومشيئته ويكون باستطاعته ان يقضي على مصر » (٤) .

ومنذ السبعينات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . وأوقفت التوسع المصرى فى هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، اتفقت مع المانيا فى ١٨٨٦ على اقتسام شرق افريقيا ، بأن تستولى هى على الجزء الشمالى الذى تقع فيه منطقة البحيرات .

ثم عقدت مع المانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، ومدت خطوط التليفون اليها فى ١٩٠١ ، وشرعت فى اقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر اثيوبيا فى ١٩٠٢ . وفى ١٩٠٣ اعلنت بريطانيا رسميا حمايتها على أوغندا (٥) ، وهو ذاته العام الذى عرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية انشاء الوطن اليهودى هناك . ويذكر وايزمن فى « التجربة والخطأ » أن الصهيونية البريطانية أصبحت « وكأنها وطنية بريطانية ، كان مشروع اوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان اسرائيل زانجويل يقود الحركة (الصهيونية) نحو افريقيا الشرقية (أوغندا) ، وقد تحمس الانجليز كثيرا للمشروع بوصفه جزء من الامبراطورية العظيمة » (٦) .

واذا كان من المعروف أن اللورد سالبورى رئيس وزراء بريطانيا الذى وقع على عاتقه أمر تقسيم افريقيا فى السنوات من ١٨٨٦ الى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته فى شرق افريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر (٧) . فان العرض البريطاني لانشاء وطن يهودى فى أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة ، سيما أنه جاء بعد أربعة اعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفى ١٩٠٤ ابرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذى انطلقت به يد بريطانيا فى مصر ويد فرنسا فى المغرب . وفى ١٩٠٦ اجريت التسوية بينهما وبين ايطاليا فى اثيوبيا بما يراعى مصالح الانجليز فى وادى النيل خاصة (٨) .

ولولا أن الاتجاه الغالب فى الحركة الصهيونية قد رفض العرض الاوغندى فى المؤتمرين السابع والثامن لها (٩) ، لكانت المسألة الصهيونية قد اضيفت الى مسألة احتلال الانجليز للسودان فى تهديدها للامن المصرى، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، انه فضلا عن التناقض الطارىء بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية في بداية القرن ، فان مجمل السياسات البريطانية في افريقيا في ذلك الوقت كان من شأنه أن يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما ادى الى تركيزها على شعار « وحدة وادي النيل » كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وان مصر كانت مستهدفة من مشروع اقامة الوطن القومي لليهود في أوغندا .

وجاء البديل الثاني للوطن الصهيوني في سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثاني (أو الأول) على مصر دائما . اقترحها هيرتزل على الحكومة البريطانية في ١٩٠٢ ، فاحالته الى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر « ليبحث بعين العطف الأماني الصهيونية مع مستشاري الخديوي » . وقدمت بعثة صهيونية الى مصر اعدت تقريرا عن سيناء يدرس امكانيات استغلال وسائل ايصال مياه النيل اليها بسحارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ المشروع في شكل شركة يهودية يكون لها « حق احتلال » الارض الكائنة شرق قناة السويس « واستعمارها » لمدة تسع وتسعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا الى خط عرض ٢٩ جنوبا ، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة (١٠) .

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمي باشا الذى اشتهر بممالأة الانجليز والانصياع شبه التام لنصائح كرومر الملزمة . وكان بطرس غالي وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائي عن السودان في ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التي اعدمت فلاحي دنشواي في ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس رغم معارضة الشعب المصري لذلك ، واغتالته أيدي الوطنيين لهذه الأسباب في ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالي ولا حكومة مصطفى فهمي كلها ان تقبل مشروعا صهيونيا ينزع قطعة من أرض مصر .

وفوجىء الصهاينة برد لبطرس غالي يتضمن « أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية ، لأي سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمي الى الحصول على اتفاقات من هذا النوع » . ثم أرسل كرومر الى حكومته « انه منذ بدء اثارة الموضوع ، حاولت بالرغم من المعارضة الشديدة ، وبكل ما في وسعي ، حمل المختصين الى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكنني الآن أرى بصفة قاطعة ونهائية ، انه يجب صرف النظر عن الموضوع . واني على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغوط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد أن أضيف الى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع الى شعور معاد لليهود ، بل تستند الى أساسين :

الأول : انها تعتقد بامكان نجاح المشروع . والثاني : ان العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدى الا الى مضاعفة الصعوبات القائمة وايقاع النظام في تناقضات وعيوب جديدة .. » . وتلك اشارة واضحة من كرومر الى حرجه وادراكه عزلته عن الحكومة المصرية نفسها ، لو حاول الضغط عليها لانفاذ مشروع كهذا .

وقد ابلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزل فى ١٩ يونيه ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر ، وابلغته فى ٢٦ يوليه بانها « تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط اكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها فى هذا الخصوص » (١١) .

من هنا يظهر ان المشروع الصهيوني فى نظر السياسة البريطانية — وفى بدايات القرن العشرين — كان موجها فى الاساس ضد مصر ، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوبا فى اوغندا ، أو على مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بريطانيا تقرر الاقدام والاحجام على اى من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة .

ولنا أن نستنتج بغير مظنة المغالاة فى الحكم ، ان المشروع الصهيونى رسم ليتجه ضد مصر فى ذاتها ، وذلك فى وقت لم تكن ظهرت فيه بعد ارهاصات الانتماء العربى لمصر ، بل فى وقت كانت الدعوة العربية نفسها تتجه ضد الحكم العثمانى ، ولم يكن من شأنها وقتها ان تشكل خطرا على المصالح البريطانية ، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الاولى . بل فى وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الاسلامى فى اطار دعوة الجامعة الاسلامية ، وذلك لقيام دولة الخلافة فى الآستانة .

ولعل من يزعمون ان مصر بادات الصهيونية بالعداء « من اجل خاطر العرب » ، يتورعون قليلا امام حقائق التاريخ .

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصرى لو عقدت مصر صلحا — ولو منفردا — مع اسرائيل ، يتدبرون فى اصول العداء الصهيونى لمصر ذاتها ، وأن مصر المصرية كمصر العربية كمصر الاسلامية ، هى طلبة الصهيونية والاستعمار .

ولم يأت وعد بلفور فى ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق .. وأحاديث وايزمن مع رجال الخارجية البريطانية ، غالبها يتضمن ذكر ، مصر « أن

وجود شعب يهودي قوي على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد اي غزو من الشمال . وستجد انكلترا في اليهود اصدق وأحسن أصدقائها » ، « ان صيرورة فلسطين يهودية امر يفيد الانكليز كثيرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة في منطقة قناة السويس » (١٢) . وأن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا في مصر ، ابدوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية ، يظهر ذلك من مواقف كرومر بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الاولى . كما يعرف عن ريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصري وحاكم عام السودان ثم المندوب السامي البريطاني في مصر ، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة ، وتقديمه النصائح اليهم من فيض خبرته بمصر والمنطقة العربية (١٣) .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدا لوعد بلفور أن فلسطين هي « خط الدفاع الاستراتيجي بالنسبة لمصر ، وانه اذا وجب أن ندافع عن القناة في المستقبل ، وهي الجهة الضعيفة في مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين » (١٤) .

ويذكر ريدر بولارد الذي كان سفيرا لبريطانيا في طهران من ١٩٣٩ الى ١٩٤٦ ، أن من دوافع صدور وعد بلفور « الرغبة في تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس » (١٥) .

ومع ظهور المشروع الصهيوني في فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربي تحت الانتداب البريطاني ، عمل الانجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم غالي في كتابه القيم عن سيناء ، عملوا على ربط سيناء بفلسطين « وجعلها قطعة عازلة يمتد اليها النفوذ البريطاني ، لا من مصر المنادية باستقلالها ، ولكن من فلسطين » ، واقاموا في سيناء خطا للسكة الحديد وضعوه في أيدي حكومة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على ارض مصرية وتشييده بأموال وعمالة مصرية وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر أن يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح (حدود مصر) أو حتى العريش ولكن في القنطرة على ضفاف قناة السويس (١٦) .

ومن المهم ملاحظة أن ما كان يعتبره الانجليز من موجبات «أمن مصر» ، هو من وجبات أمنهم هم في مصر ، أي استقرار احتلالهم لها . بمعنى ان أمن مصر في نظر الانجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومي . كما يلاحظ أن تأمين مصر والدفاع عنها دائما ، انما يكون من أرض فلسطين ، وان قيام قوة معادية لمصر في فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر برمته . وانه لا استقرار لنظام مصري ، ما لم يقم له صنو حليف في فلسطين .

المصرية الممتدة :

وقامت ثورة ١٩١٩ في مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى . لم يكن الخطر الصهيوني على مصر من فلسطين قد تجسد بعد ، رغم وعد بلفور . كان الخطر يتركز فحسب في الاحتلال الانجليزي لمصر والسودان . ورغم ان الحرب العالمية أجهزت على الرجل العثماني المريض ، واستبد الاستعمار البريطاني والفرنسي بالموقف في المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري أمام الحركتين الوطنيتين في مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعي بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محدودة.

على أن الجدير بالملاحظة ان هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدأ الانتماء الاشمل عند النظر الى السودان . باعتبار ان استقلال السودان وتأمينه هو من متممات استقلال مصر ومن ضمانات أمنها القومي . واذا كان أشيع عن سعد زغلول زعيم ثورة ١٩١٩ وكبير بناة الجامعة المصرية المعادية للاستعمار ، اشيع عنه ان اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصفار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهما صفران كبيران، وأسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادى النيل » . دفعته المحافظة على مصريته أن ينادى باستيعابها في وحدة اشمل . ولم يستهدف بذلك مجدا شخصيا ولا انكر مصريته ولا أضر بها ، ولكنه صنع الامر الوحيد الذى لولاه لأنكر الوطنيون قيادته . وحفر مع جيله في الوعى المصرى المنهج الصحيح ، وهو السعى الى الانتماء الاشمل محافظة على المصرية في مواجهة الاستعمار . اذ كان شعار « الوحدة » يتجه لدى المصريين الى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب ..

واذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد اضطربت على أيدى القوميين المصريين ، كما اضطربت سياساتهم العملية في هذا الصدد (١٧) ، فقد دل نظرهم ومسلكهم على أنهم طلاب استقلال وطني في أطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الأقليمية . واذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الأولى هي سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية ، التى شاهدنا شبابها في ١٩١٩ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هي مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التى تستوعب انتماء المصريين في مواجهة الاستعمار . وهذه هي الجامعة التى شبت أمام ناظرينا في الخمسينات والستينات .

في السنوات السـابقة على الحرب العالمية الأولى ، كان الحوار دائرا بين الاستقرار في أطار الجامعة الاسلامية التي تملكها دولة الخلافة ، وبين انبثاق ـ الوجود المصري بعموميته المحددة . وانتصر وقتها الوجود القومي المصري ، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطني متميزة ضـد الاحتـلال البريطاني ، ولأن الجامعة الاسلامية ـ كما سلفت الاشارة ـ ممثلة في دولة الخـلافة ، كانت تتهاوى مقومات بقائها ، وكانت عاجزة عن احتضـــان حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي عامة . واحتضنت القوميـة المصرية حـركة تحرر وطني استطاعت في ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطاني لمصر في ظـروف صعبة . فلمـا بدأ يتبلور الخطر الصهيوني في فلسـطين خـلال الثلاثينات ، وكانت الخلافة الاسلامية العثمانيـة قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جاء مصدر هذا الخطر علىالأمن المصري من فلسطين، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى - وهو يأتي من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية ، وحركة يهودية متعصـبة غازية تسـتثير النزعة الاسلامية . ونما في مصر اتجاهان الأول ينادي بالجامعة الاسلامية ، والثاني يتطور نحو الجامعة العربية . وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين في الوقت نفسه ، بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل ظلالا دينية ، والعكس صحيح . وكلا الـدعوتين تتفقان ـ على درجات مختلفة من الوعي ـ في السـعي لانتماء سياسي أشمل لمصر ، وفي التنقيب عن جامع سـياسي يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقـد كان « الخطر السـوداني » هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة . وحاولت الحركة الوطنية التصدي له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادي النيـل » . وعززته تارة « بحق الفتح » وهو مفهوم غريب . وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافي قاصر ، فضلا عن أن مصر والسودان لاتختصان به من دون اوغندا وأثيوبيا . وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومي أو ديني لا تختص به مصر والسـودان كما لايخفى . ورغم كل هـذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القوميـة المصرية بالمنهج النفعي . يكفيها انها صيغة فكريـة قادرة على احتضـان حـركة التحرير الوطني ضد الاحتلال البريطاني .

فلما بدأ يظهر الخطر الثاني في فلسـطين ، بدأ يتفق معه الوعي المصري لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدي لهذا الخطر - وبين مصر وفلسطين لايرد « حق الفتح » الغريب ، كما لاترد الصلة النهرية الجغرافية . فلم يبق الا الدين وحده كجامع سياسي، أو اللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض..الخ كجامع سياسي. لم يبق الا الجامعة الدينية الاسلامية ، أو الجامعـة القومية العربية . وقد اختلط

دهرا ، سيما في الثلاثينات . مادام تصادف ان كليهما يصلح واصلا بين مصر وفلسطين • المهم ان الوعى المصرى تفتق عن ان الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها . وان درء الخطر عنها لا يكفله الا الانتماء الى الجامعة سياسية أعم •

الاسلام والانتماء الأشمل :

لا وجه لتكرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن الحركات الشعبية فى الثلاثينات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشبان المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجه لذلك الا في النطاق المحدود الذى يقتضيه سياق هذا الفصل • وقد نشأت جمعيات الشبان المسلمين كما سلفت الاشارة فى ١٩٢٧ • ومالبثت أن انشأت جمعيات لها فى كثير من مدن فلسطين بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعيات فى ابريل ١٩٢٨ • ولاتخفى على المطالع دلالة أن هذه « الجمعيات الاسلامية » ، قد اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية ، وأن الاهتمام السياسى الذى انشغلت به كان يتعلق فى الأساس بفلسطين والمغرب العربى • كان لفكر الجامعة الاسلامية جذور ضاربة فى التاريخ ، ولم يكن للفكر القومى العربى انتشار يذكر فى مصر بعد • فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء أعم ، استخرجت الجامعة الاسلامية من مخزون التاريخ ، ولكنها جرت على الأرض فى نطاق الوطن العربى • وجرى ذلك كله فى فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق فى ١٩٢٩ •

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين فى الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريبا) • ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية • اذ تركز أدبها السياسى ، كما سبق البيان — فى رفض الجامعة القومية مصرية كانت أو عربية • ونادت قولا واحدا بالجامعة الاسلامية ، وأنه حيثما يوجد المسلم فثمة أرض الاسلام • ومع ذلك فاننا نكاد نلمح أن الجامعة الاسلامية على أيدى الاخوان ، كانت موجهة فى الأساس ضد القومية المصرية ، وأنها فى تلك الفترة لم تشتبك فى عراك حقيقى ومستمر مع فكرة القومية العربية • ولعل سبب ذلك أن الفكر القومى العربى ، لم يكن من القوة والرسوخ فى مصر وقتها ، بحيث يستحق خوض المعارك بشأنه ، ولكن سببا آخر يتراءى ازاء هذا السبب . وهو أن الجامعة العربية كانت تتوازى مع الجامعة الدينية ، من حيث سعى كل منهما للانتماء الأشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من احتمالات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر • ولم يغب عن الاخوان فى جزء يسير من أدبهم ، القول بضرورة الانتماء العربى لمصر وفائدته لأمنها • اذ كتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صفوف العدوان ، فرد عليه الشيخ حسن البنا ، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال « أما خطأ الفكرة (فكرة طه حسين)

من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسى الى المحيط الأطلسى ٠٠ أن من يحاول سلخ قطر عربى من الجسم العام للامة العربية ، يعين الخصوم الغاصبين على كسر شوكة وطنه وأضعاف قوة بلاده ٠٠ » (١٨) ٠

وأن اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر ، واذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين فى نهاية العشرينات ، فان الظهور السياسى السافر للاخوان وتحولهم من جمعية دينية فى الأساس والمظهر الى جماعة ذات نشاط سياسى سافر ، قد تواكب زمنيا مع الثورة الفلسطينية فى ١٩٣٦ ٠ ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية فى مصر ، سيما بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ٠ والصواب فيما يبدو أيضا ، أن سببا من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية فى منافستهم لحزب الوفد ومنازعتهم اياه ، كان يتعلق بأنهم ــ من خلال الجامعة الاسلامية ــ خاطبوا فى الرأى العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصرى نحو الانتماء الأشمل ٠ واذا كان الاخوان صرحاء فى موقفهم المخاصم للمفهوم القومى عامة ، بحسبانه فى رأيهم مفهوما عنصريا يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التى يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الاسلامية لديهم على الجامعة العربية ، أنه لاخلاف بين الجامعتين « الا من حيث السعة والامتداد » ، اذ تنحصر الوحدة العربية فى سبعين مليونا ، بينما تتعدى الجامعة الاسلامية الى قرابة الأربعمائة مليون ، مما يمكن لأهلها فى الأرض قوة وعزة (١٩) ٠

وفى الثلاثينات أيضا ظهر حزب « مصر الفتاة » ٠ وعرف باتجاه عربى واضح منذ تكوينه ٠ وتضمن برنامجه منذ ١٩٣٣ هدفا عن تحالف مصر مع الدول العربية ، واذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعة الاسلامية أحيانا ، فالحق أنه لم يلحظ فى تاريخه قط أنه وضع « المصرية » فى تعارض وامتناع مع «العروبة» ، والحق أيضا انه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر الى الجامعة الاسلامية باعتبارها عصبة أمم اسلامية أو شرقية ، « أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية فى معناها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هى وحدة قومية تجمع هذه الأمم ٠٠ أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الاسلامية ، هذا المعنى الدينى الذى يرمى الى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعا » (٢٠) ٠ وكتب أحمد حسين فى ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة ماسة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها ركن

السلام » ومجرد وجودها يهدد أطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك » (٢١) ٠

المصرية ومخاطر العزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينات ٠ كانت سريعة الاستجابة لموجبات النزوع المصرى لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيونى النامى فى فلسطين. أما الوفد، حزب القومية المصرية العتيد، الذى أسهم اسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية ، ازاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الاسلامية ، وزعزع بجامعته السياسية أركان الاحتلال البريطانى لمصر والسيطرة الأجنبية عليها ٠ وكانت اهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار ، ما وقر لدى المصريين وقتها ـ استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب ـ من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق فى مواجهة الغزو الاستعمارى الغربى ، وما وقر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين فى مواجهة الاستعمار ٠ وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد ـ بكفاية عالية ـ أن تحبط سياسة اثارة الطائفية بين المسلمين والأقباط ، وتحبط سعى البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة ٠

هذا الوفد بدأ فى الثلاثينات يستشعر الخطر على مصر مما يجرى فى فلسطين ٠ وكان يلحظ أن الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين ٠ وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق فى ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨، أن اقتراح جعل اليهود فلسطين وطنا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا ، وشارك حزب الوفد رسميا فى المؤتمر الاسلامى العام الذى انعقد بالقدس فى ١٩٣١ وشارك فى المؤتمر العربى الذى انعقد بعده، وألقى عبد الرحمن عزام ممثلا عن الوفد رسالة الحزب ،وانتخب فى عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وأنشاء مصرف عربى لمنع بيع الأراضى العربية الى اليهود بفلسطين (٢٢) ٠

وفى ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر (قبل أن ينشق على حزب الوفد) « أن وحدة الشرق هى الوقاء من خطر المطامع التى تريد أن تنفرد بكل دولة شرقية على حدتها لتقضاء عليها وانتهابها وسهولة الفتك بها ٠ فما من بلد شرقى الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية ومراميها ٠٠ أن وحدة الشرق هى ازاء هذه السياسات الاستعمارية السبيل الى درء خطرها ودفع بلائها ومضاد مفعولها ٠٠ أن موجبات السلامة من خطر الاستعمار ووسائل الوقاية الناجعة من شره قيام هذا الاتحاد المنشود بينها ، وانشاء هذه الروابط الروحية التى تربط اجزاء الشرق وأقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أسوأ الأثر فى سائر نواحيه ٠٠ » ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوى

بين أقطار الشرق » ، وأنه لايوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب ، ولكن العقبات تأتى من ناحية ملوك الشرق وأمرائه وسلاطينه (٢٣) . اتخذت حكومة الوفد فى ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطينى العربى . ونشأت فى ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيونى أحد زعماء الوفد .

وفى يولية ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا الى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها ، حول الوضع فى فلسطين ، فرد النحاس بأنه يبدى اهتماما بالغا بفلسطين ، وهو اهتمام يعود الى سنوات سابقة . وأنه يناقش الأمر مع السفير البريطانى ورجال الخارجية البريطانية (٢٤) . وفى الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطانى « أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر فى قيام دولة يهودية على حدود مصر اذ ما الذى يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم فى سيناء فيما بعد ؟ » وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدى تجاه مايجرى فى فلسطين، وانها تؤيد الشعب الفلسطينى(٢٥). وأن أهمية هذا الموقف فى المجال المعروض لاتتعلق بالأثر العملى له فى تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق بالظهور المدى الذى بلغه الادراك المصرى للاخطار المحدقة بمصريته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لايظهر فى اطار هذه الدراسة ان كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربى . وأن المنهج المستخلص فى دراسات هذا الكتاب ، أن الأمر لا يتعلق بموقف « قبطى » أو موقف « اسلامى » ، ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية . والذين يتسق مع هذا المنهج ، أن يجرى فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات السياسية . ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وانه التنظيم الذى احتضن المفهوم القومى المصرى واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره فى نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معدلا أهدافه الوطنية على وفقها ، فقد نزع الى هذه الفكرة منذ الثلاثينات وتطور بها تطورا وئيدا يدل على تفتحه النظرى لها ، وأنه لايقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها ، ولايرى تعارضا نظريا بينه وبينها . وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثانى فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالا فى عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن « العرب والاسلام » فى ابريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عن عروبة مصر التى تجد أساسا لها فى الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية . وتكلم عن جهاد الاقطار العربية ، وامتداد أصل مصر الى الأصل السامى الذى هاجر اليها من الجزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها فى حاجة الى تنظيم،

« لايجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمي الموارد الاقتصادية وتشجع الانتاج المحلي وتزيد في تبادل المنافع وتنسيق المعاملات » . وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة أو وطنا كبيرا يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها في خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالا قويا بالوطن الأكبر » (٢٦) .

بهذا يظهر أن التيارات السياسية الجديدة في الثلاثينات كانت تؤيد الانتماء المصري لجامعة أشمل ، اسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن في اطار الانتماء السياسي الأشمل . وأن الوفد انفتح نحو « العروبة » بدوافع ادراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيوني في فلسطين فضلا عن المشاعر الاسلامية ، وأن مكرم عبيد بلور الموقف الفكري للوفد حسبما سلفت الاشارة . وكان الحزب الوطني يقف في الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الاشمل . واتجاهه لم يكن طارئا عليه بمراعاة تراثه في هذا الشأن من أيام مصطفى كامل . ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضا للانتماء المصري الأعم ، حريصا على الجامعة المصرية الضيقة المانعة ، الا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، أو لقسم من كبار الرأسماليين ممن ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التي كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير ، كحكومة محمد محمود في ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقي في ١٩٣٠ (٢٧) .

مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين في نسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربي للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . وادخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه ، كل حسب أهدافه وأسلوبه . فصارت جزء لصيقا من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لايتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه الى مصادره والى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أى حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد الاستعمار، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلا عن الكفاح المشترك . وجامع الدين الاسلامي الذى يربط بين الغالبية في كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا جامع مخصوص باعتبار ما ينضاف اليه من اشتراك في اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الاشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفت بهذا التعدد في المداخل في وعي جمهرة المصريين . وكما التقت تلك المداخل كلها في ثورة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصري بكافة عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء مصر الناهضة المستقلة ، التقت المداخل في الأربعينات على دلالة رئيسية ، وهي أن القومية المصرية لم تعد صالحة في ذاتها ، وفي

صيغتها المعزولة الضيقة ، لم تعد صالحة كوعاء لحركة التحرير المصرية ذاتها ، وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم هي في تحرره وتقدمه ·

استفتح الشعب المصرى كفاحه بعد الحرب العالميـة الثانية (استسلمت المانيا فى ٧ مايو واستسلمت اليابان فى أول سبتمبر ١٩٤٥) ، بموجة المظاهرات العنيفة التي جرت احتجاجا على المشروع الصهيونى بفلسطين ، وذلك فى ذكرى وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ - قاد تلك المظاهرات الاخوان المسلمون ، وكانت المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلبهم بمعركة فلسطين ضد الصهيونية ، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر الوطنية والدينية والشعور العربى النامى · وتحرك لديهم الاحساس الواعى بالخطر مما يحدث فى البلد المتاخم · وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة التى يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطانى ، كما أنها صارت أرض الاحتكاك المباشر بين الحركة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكى الوافد الى المنطقة العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث ايران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارث الاستعمارين البريطانى والفرنسى اللذين خرجا مضعوفين من الحرب ، وأن تقتنص بترول العرب وتسيطر على مجارى المياه الحيوية ، ورأت فى فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوى الجديد الوافد ·

وهنا تبدو نقطة تستأهل الانتفات الشديد والمداولة المتأنيه · ولها أهميتها فى تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفى اطار الحركة الوطنية المصرية · الى أى مدى كانت دعوة الكفاح المصرى ضد الصهيونية فى فلسطين تشكل أهمية فى اطار الحركة الوطنية المصرية · وما قدر أهمية هذه الدعوة مندوبة الى الكفاح المصرى ضد الاحتلال البريطانى · الى أى مدى قدرت القوى السياسية المختلفة الخطر الصهيونى فى فلسطين على استقلال مصر وأمنها المستقبل · والى أى مدى ادركت بعضها أوكلها انه ليس دون الاحتلال البريطانى خطورة على مصر ·

منذ احتل الانجليز مصر فى ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية فى نطاق مقولة أساسية ، هى أن استقلال مصر منوط بجلاء الانجليز عنها . ومنذ أبرمت اتفاقيتا السودان فى ١٨٩٩ ، انضاف الى ذلك مقولة أساسية اخرى تتعلق بنزع السيطرة البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من مقومات استقلال مصر ومن موجبات أمنها . ثم نجم الخطر الصهيونى فى السماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريبا فى نهاية العشرينات . وكان ادراك هذا الخطر يتنامى حادثا بعد حادث ، دون أن يحتل مكانه فى بؤرة الادراك الوطنى المصرى مع مسألتى الجلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب

العالمية الثانية . يمكن القول بأن النزوع التقليدى للحركة الوطنيـة المصرية بقى مقصور التركز على قضيتى الجلاء والسـودان ، مادام لم يحـلا بعـد ، وأن الخطر الصهيونى فى فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحـدود » وليس فى « عقر البيت » ، وهو خطر آت وليس خطرا قائما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الأولويات فى السياسة المصرية فى مسألتى الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو انها السـائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التى تستحق المداولة ، تتعلق بما لا شـك ظهر من بعد فى سياق التاريخ الاحدث ، بعد تحقق المشروع الصهيونى فى دولة اسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضـد مصر والبلاد العربيـة . هو استعمار استيطانى يعلمنا . كمـا تعلمنا خبرة الفرنسيين فى الجزائر .. والاوروبيين البيض فى روديسيا وجنوب افريقيا ، انه نمط من الاستعمار اشد عتوا من اى احتلال عسـكرى او سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنيعة على الهيمنة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتوغل بتعديلات سكانية فى الارض المسلوبة ، باقتلاع السكان الاصليين وزرع جماعات سكانية محلهم ، مما يعقب أوخم الآثار . ومن جهة اخرى فهو يسـتند الى قوة الاسـتعمار الامريكى الوافد ، وهو استعمار جديد وفتى لا تقاس خطورته بما آل اليـه الانجليز والفرنسيون بعـد الحرب الثانيـة من ضعف ووهن ، سواء من النواحى السياسية أو الاقتصادية . وقد يكون لرجال الاربعينـات اسـوة بما صنع مصطفى كامل فى بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطانى القتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعاب على هذا التقدير أنه « بعـدى » ، أى أنه يدخـل فى حسابه عند تقويم الظروف فى مرحلة ما ، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة أو تراءت للخاطر بعدها . وهنا تفضل التفرقة بين أمرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وادراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولا اشكال فى الامر الأول ، وقد سلفت الاشارة الى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمنها ، وان مصر منذ الفراعنة لم تأمن على استقلالها قط الا بنوع من التوحد السـياسى مع الشام ، ولم تعزل عن الشام قط الا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر الا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد على . واقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن فى ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاسـتعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين فى ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهى ذاتها العملية التى بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصـهيونية خلال الحرب العالمية الاولى .

اما الأمر الثاني وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فانه يتعين الاعتراف بان ما اتيحت مطالعته من الادب السياسي الوطني لمرحلة الثلاثينات والاربعينات ، لا ينبيء بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة في المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب الاستعمار الاستيطاني ، سواء في امريكا ضد السكان الاصليين او جنوب افريقيا ضد الافريقيين او في الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التى سلفت الاشارة اليها في هذه الدراسة تؤكد ان الادراك المصري لم يكن يتراخى عن اى خطوة تتخذ على ارض فلسطين لدعم المشروع الصهيوني ، وذلك منذ حادث حائط البراق . وماذا عساه يكون اظهر في هذا الشأن من تصدى التنظيمات الشعبية التى ظهرت في الثلاثينات لهذا الأمر كواحد من اهم اهدافها ومجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات ونموها ، مادام ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على قدر ما يستحق من أهمية . رغم ان الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا الأمر حسبما سلفت الأشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية ادراكا لهذا الأمر وتصديا له . واستمدت من فكر الجامعة الاسلامية ما عوضها عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسي النظرى المحيط بالمشروع الصهيوني . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبي وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقائدى ، على استنبات أساليب للعمل السياسي تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون أكثر ملاءمة في التصدى للخطر الاستيطاني ، من أساليب العمل الوفدية السليمة المشروعة . والنقطة الهامة المعنية في هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية في بؤرة الاهداف الوطنية، من شأنه وجوب اعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسي في خريطة القوى السياسية . وذلك لدى الجمهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان فكر الاخوان في هذا المجال ، كان من شأنه أن يوقع العلاقة بين المسلمين والاقباط في حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطنة الذى رفعوه قد يقتصر على المسلمين . واذا أمكن لايضاح هذا الفهم ، تبسيط التيارات السياسية الدائرة في الثلاثينات والأربعينات ، بردها الى قطبين اثنين فحسب، جامع القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله الاخوان اذا أمكن ذلك ، فيمكن القول بأن كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية ، ولكنه يفتقد الوظيفة التى يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ، والثاني تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد الأمن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربي لمصر . وبهذا لم يستطع اى من الطرفين ان يستوعب الآخر ، وبقى كذلك عصيا عن ان

يستوعب فيه ؛ لأن كلا منهما يؤدى وظيفة تاريخية حيوية . وهنا يكمن سبب هام للصدع الذى عانت منه الحركة الوطنية والشعبية فى الأربعينات ·

حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل فى ١٥ مايو ١٩٤٨ ، دخل الجيش المصرى مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم ان الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبى منقطع النظير · يمكن القول بان قرار الحرب قد اتخذ لانقاذ الملك والحكومة من الأزمات التى سدت عليهما كل سبيل فى ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبى الكاسح للقرار ، وليس لمصدر القرار، هو ما اكسب القرار شرعيته التاريخية . يمكن لحكومة ما أن تثير مشكلة لتحرف الانتباه عن ازماتها . ولكن هذا لا يعنى باللزوم والمقتضى أن تكون تلك المشكلة مصطنعة . يمكن أن تكون مشكلة حقة ، ويكون لجوء الحكومة الى اثارتها هو ما تقدره ــ خطأ أو صوابا ــ من انها تستطيع أن تحقق فيهما كسبا يعوضها عن هزائمها فى مجالات اخرى . او أن تلجأ اليها لما تنتجه اثارة هذه المشكلة بعينها من وسائل ، تمكنها من قمع حركة المعارضة أو امتصاص قسم منها .

والملاحظ أنه لم يوجد فى تلك الأيام تيار من تيارات السياسة المصرية ، له أدنى قدر من الجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجىء بيانه فى الجزء الثانى من هذا الفصل · ولم يكن من بين تيارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدى للصهيونية · وأن المعارضة الوحيدة ذات الوزن التى ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصرى الحرب ، لم تكن موجهة الى مبدأ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيونى القائم على استخدام السلاح ، ولا حتى الى مبدأ دخول الجيش المصرى رسميا الحرب ، ولكنها كانت موجهة الى مدى ملاءمة استعداد الجيش المصرى ــ تدريبا وعتادا ــ لخوض الحرب رسميا ، ومدى ملاءمة خوض الكفاح المسلح بواسطة المتطوعين الذين تمدهم الحكومة من غير علانية بالرجال والسلاح والتدريب ، وذلك اذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوب ·

والملاحظ ثانيا انه ان كانت مصر خاضت هذه الحرب ، فى ظل جامعة الدول العربية التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن راية الوحدة العربية أو القومية العربية قد سادت فى الحياة المصرية بعد . وقد أصدر قرار الحرب ملك ، أن داعبه الطموح الى زعامة العرب ، عساه ينجح فى هذا الصدد فيما فشل فيه هو وأبوه من قبله فى امر الخلافة الاسلامية،

فلم تكن هامته تناسب القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان في ظروفه وإمكاناته . وشاركت الملك في قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والأحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطنى من الوفد ، النبع الصافى للقومية المصرية (كان السعديون انشقاقا على الوفد) . والاحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشارك في تأييد القرار جماهير المصريين بتياراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، وبرغم معاركهم ومواقفهم المعادية للحكومة والملك .. ولنا أن نتساءل كيف يمكن لبلد أن يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته وأحزابه ، ورغم انه يخوض في الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطاني ، وتحيط به الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن أن يؤيد الشعب عن بكرة أبيه قرارا كهذا ، الا أن يكون استشعر ابلغ درجات الخطر على كيانه السياسي ووجوده ، والا أن يكون موقنا ان المعركة معركته، وأن ما يحدث في فلسطين يهدد صميم مصريته ذاتها . والحال ان مصريي الاربعينات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسي موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متمايزة ومعلنة ، مما يستبعد معه أن يكون في مكنة ملك مكروه ، أو حكومة مبغضة أن تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرهما الى حيث لا يدركون . بل الحاصل أن الجماهير أيدت قرار الحرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد أن انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه احد أعضاء مجلس الشيوخ في ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية في حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا هي « والأمم العربية » من جامعة الدول العربية ، فأجاب الوزير الوفدى ، وهو ابعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه في الوزارة وخصومه السعديين ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصرى في فلسطين الى سياسات بعض ملوك العرب كالملك عبد الله ، والى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردنى والعراقى ، اجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما اعفى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها في بعض أشد التأثير .. وأذا كانت الدول المتجاورة تميل الآن الى التكتل والتعاون في مختلف جهات الارض .. فما اولى الدول العربية التى تجمعها أواصر التاريخ والجوار واللغة والدين والعادات والآمال والآلام، أن تتكتل وتتعاون فيما بينها، دفاعا عن كيانها وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك » .. وضرب مثلا لأهمية هذا التكتل ما افادته سوريا ولبنان منه لتحقيق استقلالهما في ١٩٤٦ « ولن تنسى مصر التفاف الدول العربية

حولها ، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي ... » في ١٩٤٧ . وكشف الوزير الوفدي بهذا الرد عن أن انتماء مصر الى «الجارات العربية » أمر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية ، ويصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصري الذي لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية او جيش عربي ما . وبهذه الكلمة أرشد الوفد قوميته المصرية الى طريق القومية العربية .

التحرر في اطار الحركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب ان الخطر الصهيوني على مصر الذي كان محتملا في الثلاثينات واصبح وشيكا في الأربعينات ، قد صار خطرا حالا . عبر الاسرائيليون حدود مصر في معارك تلك الحرب ووطئت اقدامهم ارض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة في الغرب وبين القوات الاسرائيلية في الشرق . وبسبب وجود دولة اسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتحم السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

اولهما : كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون — من بداية هذا القرن — من عنصرين أساسيين ، الجلاء والسودان ، فانضاف اليهما فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ . ويلحظ ان خطاب العرش الذي ألقاه مصطفى النحاس بالبرلمان عند عودة الوفد الى الحكم في يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم عرج على مسألة فلسطين قائلا : « ان الكارثة مهما عظم هولها، فلن توهن عزائم العرب او تزعزع ايمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشئونها وتثبيت دعائمها « ولن يكون ذلك عسيرا اذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هي العليا » .

وفي بدايات اجتماعات المباحثات بين الجانبين المصري والبريطاني حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية الى السفير البريطاني في ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن امرين ذكر أن الشعب المصري يجمع عليهما ، هما الجلاء الناجز ووحدة مصر والسودان ، ثم اضاف « ولكي استكمل الصورة أود أن أشير بصراحة الى مسألة ثالثة وهي مسألة اقامة اسرائيل في جانب مصر ، يجب أن اقول لك في اخلاص وصراحة ان الشعور العام هو ان بريطانيا قد اقامت هذه الدولة على حدودنا لتكون شوكة في جانبنا وخطرا يتهددنا لكي لا تخلو مصر الى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولي اللائق بها » وان قيام اسرائيل « قد أصبح من المشاكل الكبرى التي تشغل بال مصر وبال الدول العربية » (٢٨) . وفي ٢٦ اغسطس ١٩٥١ ألقى وزير الخارجية بيانا أمام البرلمان عن تطورات

المباحثات بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسألتي الجلاء والسودان ، عن « الاطماع الاشعبية » التي لا يخفيها ساسة اليهود ، وذكر أن اتساع الهجرة مع ضيق رقعة أرض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا في المستقبل القريب من ان تنشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها . . فهل نلام والحالة هذه اذا أحسسنا خطرا جسيما يتهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها . فعملنا جهد امكاننا على تلافي هذا الخطر مستخدمين ابسط الحقوق وأوضحها وهو حق الدفاع الشرعي عن النفس » . وذكر في النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين سيرة الانجليز مع مصر في أمور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

ثانيهما : بروز مشكلة تسليح الجيش المصري بوصفها مشكلة سياسية ذات اولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من أهم النقاط التي دارت حولها المباحثات بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليح الجيش المصري تناقش في المفاوضات السابقة منذ ١٩٢٤ ، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر ؛ بمعنى ان مصر عازمة على تقوية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانيا . اما في هذه المباحثات الاخيرة فقد استقلت مسألة التسلح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء ، وصارت مطلبا يتعلق بتأمين سلامة مصر في مواجهة خصومها . لقد بدأت المباحثات في ٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية . وفي اليوم التالي مباشرة حدد النحاس اقتراحاته في اربع نقاط ، أولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويده بأحدث الأسلحة والعتاد .. (مما) يقتضي أن تبادر بريطانيا ببذل معونتها لاجابة مطالب مصر في هذا السبيل » .

وفي اجتماع وزير الخارجية المصري مع المارشال سليم والسفير البريطاني في ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكا الوزير من ان الأسلحة القليلة المتفق عليها لم يسلم منها شيء لمصر ، والح الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانجليز في اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالأولوية لمصر في مدها بالسلاح ، واحتل هذا المطلب البند الثاني (بعد مطلب الجلاء) في البيانات التي كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز في هذه المباحثات ، منتقدة بشدة « المعدل المتناهي في البطء الذي يقترح لتزويد القوات المصرية بالأسلحة والمعدات اللازمة لها » .. وتضمن بيان وزير الخارجية امام البرلمان في ٢٦ اغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الأسلحة التي تعاقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل اكثر اثمانها ، ولا بالضجة التي يثيرونها بين الحين والحين في مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكيد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبوننا الى كل مصدر من

مصادر الحصول على الاسلحه ليسدوا دوننا كل سبيل » . وكان وزير الحربية قد قام بجولة فى اوروبا بحثا عن السلاح .

ويلحظ أن من بين الحلول التى طرحها الوفد او سمح لها بأن تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه أن تستعيض بريطانيا عن قاعدتها في مصر بقاعدة فى فلسطين المحتلة أو في غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، ان ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر ، الى تناقض بين بريطانيا من جهة واسرائيل والولايات المتحدة من جهة أخرى . وبالطبع لم ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطانى السبيل اليه بقوله فى أحد الاجتماعات « ان علاقاتنا باسرائيل لا تسمح لنا بالنظر فى مثل هذا الاقتراح». ثم استطرد فى الحوار محاولا الاستفادة من الاقتراح المصرى باثارة موضوع الصلح بين مصر واسرائيل لينضما مع الدول الأخرى المجاورة في حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية الى غزة ، بمعنى انه تحسس الموقف حول اقتراح يربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع اسرائيل. ورد صلاح الدين ان هذه المسألة « يصعب على الراى العام قبولها أو تصورها وهى عقد صلح مع اسرائيل » (٢٩) .

مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر فى هذه المرحلة ، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية ، وانضمامها كشعبة ثالثة الى شعبتى الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الأهداف الوطنية لمصر فى اطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضمين المسألة الفلسطينية فى أهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسئولية هذا التضمين . انما هو التطور التاريخى للاحداث الذى بلور الأمر هذه الصورة فى المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الادراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصرى تحتل فى السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا اعتقد انها احتلتها منذ أيام محمد على فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل اثارة هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسئولية ذلك . على انه من المنطقى ان نسلم بأن قيام الثورة من داخل الجيش المصرى الذى حارب فى فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر ادراكا واكثر الحاحا فى التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية واهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوى من بين الأهداف الستة التى اعلنتها الثورة .

ولنا أن نستدل من قيام الجيش خاصة بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين

وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . ان اسباب قيام الثورة على النظام « الملكى الاقطاعى – المتحالف مع الاستعمار البريطانى » كانت متوافرة ، وهى تفسر طبعا لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الأسباب لا تكفى تفسيرا لأن يكون الجيش على وجه الخصوص هو من يتحرك قياما بهذه الثورة . الاسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ،ولكن السبب الفلسطينى – وقيام دولة اسرائيل – هو ما يفسر قيام الجيش بها .ولهذا الأمر دلالة جد خطيرة ، اذا ما لاحظ فى التاريخ المصرى منذ قيام ثورة أحمد عرابى ، ان المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنى ، كانت هى الأساس والمختبر للسياسات الداخلية ولانظمة الحكم ، والموقف منها هو مصدر قوة الاقوياء وضعف الضعفاء فى الساحة المصرية . ومن ثم فان قيام ثورة ٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن أن المسألة الفلسطينية صارت من اسس ومختبرات السياسات المصرية وانظمة الحكم ، وذلك بحسبانها قد صارت من مضامين حركة التحرر الوطنى المصرية . وكما كانت الشرعية السياسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة الاحتلال البريطانى ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك الحرب ، تقاس ايضا بمدى كفايته فى مواجهة الخطر الاسرائيلى . وكان من أسباب سقوط النظام « الملكى الدستورى » السابق على ٢٣ يوليو ، بكافة مؤسساته وأحزابه ، لا لأنه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطانى فحسب ، فأن ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال بأكثر كثيرا مما كان يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لأنه عجز عن حل الازمة الاجتماعية فقط ، فقد كان خليقا بالنظام الحزبى وبالحركة الشعبية ان يحققا فى هذا المجال ما لايقل عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو فى البداية ، ولكن كان من أسباب سقوطه أن هذا النظام ، بكل تلك الظروف والاوضاع قد عجز عن ان يواجه الخطر الاسرائيلى على الأمن الوطنى لمصر . وحزب الوفد بتراث نضاله السلمى المشروع فى مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلا للتصدى لكفاح يستدعى استخدام القوة العسكرية ، ويستند اليها كضرورة قومية .

وليس من أهداف هذا الفصل التاريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة لفلسطين وللانتماء العربى لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد أن يتفادى هذا الأمر ، مادام ان تلك الثورة هى ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمى والشعبى بانتماء مصر العربى ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . ومادام ان هدف هذا الفصل هو قياس هذين المتطورين فى اطار « المصرية » فقط .

ويمكن الاشارة الى ان ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت اوضاعها السياسية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية

بشعبها الثلاث ، فجاءت اتفاقيـة جلاء القوات البريطانية عن مصر فى ١٩٥٤ . ومن قبلها اتفاقيه السـودان فى ١٩٥٣ ، وفى الـوقت نفسـه شرعت فى التصدى للمشكلة الثالثة وهى فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ فى هذا الشأن ان بدايات التحرك المصرى الرسمى الى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعى وعسكرى .

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثـاق الضمان ، مؤتمر رؤسـاء أركان الجيوش العربيـة فى اغسـطس ١٩٥٣ والمجلس الاعلى للدفاع العـربى فى اكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الاسلحة والتعليم العسكرى بالبلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيـات الدفاع المشـترك الثنائية بين مصر وسـوريا ومصر والسـعودية فى أعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما اثير فى كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيونى والضغط العربى المشـترك على العالم الغربى لتزويد البلاد العربية بالسـلاح وانشـاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ أيضـا ان مشـكلة السـلاح صـارت هى المنطق الأساسى للسياسة الخارجية المصرية . تحـولت العـلاقات المصرية من الغرب الى الشرق لأسـباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسـألة السـلاح . فلما أريد لهذه السياسة فى السبعينات أن تتحول مرة أخرى من الشرق الى الغرب طرحت مشكلة السلاح ايضـا . وطرحت فى هـذه اللحظة بطريقـة أن حلفـاءنا « الشرقيين » لا يعطونا السلاح بالقـدر الذى يأخـذه عـدونا من حلفـائه « الغربيين » .. ومن ثم فان حلفاء عدونا افضل من حلفائنا ، وعلينا أن نتحول الى الغـرب لأنه افضـل . ولم يمكن تحويل السياسة الخارجيـة المصرية الا باثارة هذا الموضوع الذى يرتكز عليه الأمن القومى .

والخلاصة ، ان فلسطين آلت الى ان تكون هى مضمون الحركة الوطنية المصرية . وان تحرير مصر لم يعد متصورا الا فى اطار حـركة تحـرر عربى شاملة ، وان الحفاظ على مصر لم يعد متصورا الا فى انتمائها الى الجامعـة الوطنية العربية . واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد الا أن تنعزل مصر لينفرد بها أعداؤها ، وضرب فكرة العروبة فى مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وان كان يمكن ان يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الاسلامية ، فالانتماء الأعم لمصر لم يعد فى المقدور تجنبه . والبديلان المطروحان شعبيا ووطنيا : هما اما الجامعة الوطنية العربية او الجامعة الدينية الاسلامية ، وكان هـذا الأمر قد انحسم فى الخمسينات ، ولكنهـا مسالة تعـود . وخبرة التـاريخ المصرى تطرح نفسها من جديد فى وعى المصريين . ولعل هـذا الأمر يكون مجالا للمداولة فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

المراجع

(١) العالم العربي والأمن القومي المصري · خيري عزيز · مجلة الفكر العربي · العددان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) ـ ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨ · السنة الاولى

(٢) العالم العربي ·· المرجع السابق ·

(٣) الحركة السياسية في مصر · طارق البشري · (القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٣٤ · كما يراجع كتاب « الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل » · د· محمد عمارة · بيروت ١٩٧٦ ·

(٤) سعد زغلول يفاوض الاستعمار · طارق البشري · (القاهرة ١٩٧٧) ·

(٥) الاستعمار الاوروبي لأفريقيا في العصر الحديث · د· زاهر رياض · ص ٢١ ·

(٦) التجربة والخطأ · حاييم وايزمن · الترجمة العربية · ص ٣٦ ·

(٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188-189.

(٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125-126.

(٩) Britain and the Arab States, Seton-Williams, p. 123.

(١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ · ابراهيم أمين غالي (تراجع نصوص هذه المسألة في الكتاب : ص ٢٦٨ ـ ٢٧٥ ·

(١١) سيناء المصرية ·· المرجع السابق · ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦ ·

(١٢) التجربة والخطأ ·· المرجع السابق · ص ٦٣ ـ ٧٠ ·

(١٣) التجربة والخطأ ·· المرجع السابق · ص ٨١ ·

(١٤) اتجاهات الصحافة المصرية ازاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ ـ ١٩٣٦ · د· عواطف عبد الرحمن (رسالة دكتوراه لم تنشر بعد · وقد تفضلت الدكتورة المؤلفة فاطلعتني عليها) · ص ٩٦٦ ـ ٩٦٧

(١٥) Britain and the Middle East, Sir Reader Bullard, p. 71.

(١٦) سيناء المصرية ·· المرجع السابق ص ٢٩٨ ·

(١٧) سعد زغلول .. المرجع السابق . يراجع الفصل الخاص بالسودان .

(١٨) صحيفة الاخوان المسلمين . غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ هـ .

(١٩) صحيفة النذير ٢٨ جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ .

(٢٠) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤ .

(٢١) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ .

(٢٢) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق ، ص ٢٤١ ــ ٢٤٨ .

(٢٣) الشهيد أحمد ماهر ، تصنيف محمد ابراهيم أبو رواع . الجزء الأول . ص ٩٢

(٢٤) مضابط مجلس الشيوخ . جلسة ٢٠ يوليه ١٩٣٧ .

(٢٥) اتجاهات الصحافة المصرية .. د. عواطف عبد الرحمن . المرجع السابق . ص ١٨٣ .

(٢٦) المكرميات (مجموعة خطب وبيانات) جمعها أحمد قاسم جودة . ص ١٤٦.. الخ

(٢٧) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق ، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠ .

(٢٨) محاضر المحادثات السياسية والمذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة ، مارس ١٩٥٠ ــ نوفمبر ١٩٥١ . طبع وزارة الخارجية المصرية . ص ٢٢ .

(٢٩) محاضر المحادثات .. المرجع السابق . ص ٢١١ ــ ٢١٣ .

٢ ـ الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات أيضا ، ظهرت الحركة الشيوعية كواحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطنى ضـــد الاستعمار ، وأغنت السياسات الوطنيـــة بمفاهيم جديدة ، تتعلق بالمضمون الاجتماعى لحركة التحرير الوطنى ، والتصنيف الطبقى للمجتمع ، والتأكيد على التحرر الاقتصادى من الاستعمار جنبا الى جنب مع التحرر السياسى، فضلا عن صياغة خريطـــة الصراعات الدولية على أســـاس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذى كان له أثره فى انضــاج الفـكر السياسى المصرى ، فيما تلا الاربعينــات من أعوام ، عندما رسـمت مصر المستقلة سياستها الخارجية فى ضـوء ارتباطها بحركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسى بالتحرر الاقتصـادى والتنمية الاقتصادية المستقلة ٠

على أن المهم فى الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المســـلمين والأقباط وذلك فى اطار مفهوم الجامعة السياسية ٠ ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الاقباط خاصة . وكان فى الحركةالشيوعـية من حيث التكوين العضوى لتنظيماتها ، كان فيها من الاقبـاط مثلما فيهـــا من المسلمين ، ســـواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشـــكيلاتها على مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو أن مسألة المسلمين والاقباط قد حظيت باهتمام فكرى ما من مفكرى التيار الشيوعى ومنظميه فى مصر ٠ أنما مورس عدم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسى ٠ كما لا يبدو أن برنامجا لتنظيم فى هذا التيار قد عالج أمرا كهذا .

وأن ما يستحق الوقوف ازاءه ، ليس الموقف الفكرى والتنظيمى للحركة

الشيوعية من مسألة الاقباط والمسلمين ، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الاطار الذى يحكم هـذه المسألة وهو مفهوم الجامعـة السياسية • وقد سبقت الاشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ فى بنـــاء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعـوة للجامعة السياسية الدينية الاســـلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر •

ويمكن القول بأن كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد أتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها فى ضوء موقف فكرى التزمته فى بنـــاء ذاتها • ويمكن القول أيضا ، أنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فان واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من أمرين ، الجامعة السياسية الوطنية ، او الجامعة السياسيةالدينية ، كل هذا الا ما كان من أمر الحركة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينات ، لأنها بشكل عام جاوزت هـــذا النزاع ، وقفزت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم فى حله خلال هذه الفترة ولا أضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيدا للتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسى بطبيعة الحال • وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقى للمجتمعات ، يبرز على حساب التصنيفات القومية ويكاد يؤكد أن للجامعة القومية مضمون طبقى برجوازى ، وفقا للفكر الســـائد فى الأربعينات ، ويرفع شعار « الأممية » توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية • • وبغير الدخول فى جدل نظرى حول هذا الأمر ، فانه اذا كان لهذا الاساس وظيفة نضالية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوروبا خاصة ، لئلا تنســـاق الشعوب ، وراء صراعات لا تفيد الا الطبقات الحاكمة ، ولكى تتضافر هذه الجهود فى مواجهة « أممية » النظام الرأسمالى ، فان هذا الأساس النظرى كان يحتاج الى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التى تخوض صراعها التحريرى الوطنى ضد الاستعمار • وليس من رابطة عضوية تصل بين طبقتين عاملتين فى بلدين أحدهما مستعمر والآخر مستعمر • وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، أحدهما يخوض صراعه التحريرى الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع • ومهما تقاربت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز • وأن الأبنيـة التاريخية والحضــارية والموروثة • فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة الجغرافية السياسية ، كل ذلك يبقى مميزا للجامع القومى كجامع سياسى ، لا ينطمس الا لحســـاب جامع قومى آخر •

وقد أدرك بعض كبـــار مفكرى الماركسية هـــذا الأمر ، وأولوه بعض اهتمامهم . كما أدركته الحركات الشيوعية فى بلادالتحرر الوطنى ، التى كسبت

فيها الحركة الشيوعية أصـــالة وتميزا بوأها مركز القيادة فى حركة التحرير الوطنى ، كالصين ويوغسلافيا مثلا ٠

على أن الذى حدث فى مصر ، أن العنصر القومى قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للأممية تميز بالتضخم الشـــديد ، وذلك حتى فى اطـار الفهم الماركسى التقليدى لحركات التحرر الوطنى ٠ ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصـــة التى لابست الحركة الشيوعية فى مصر والبلاد العربية ، والتى حدت كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمى ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية ٠ وتتعلق هـــذه الظروف بالوجود الأجنبى اليهودى فى قيـــادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب الى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبعثر فى سراعات تنظيمية ، تمصيرا للحركة الشيوعية ، وضد الوجود الأجنبى اليهودى فى قياداتها ٠

يذكر أحمد صادق سعد « أن الحركة الماركسية نشأت فى الأوســـاط المثقفة ثقافة غربيـــة ، وظلت محصـــورة فيها وفى مراكز صغيرة من الفئات العمالية ٠٠ » ، « ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين فى المدينة والريف » ، ثم يوضـــح أثر هذا النزوع الغـــربى « لم تنتبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب ـ الفلاحين ـ التى كانت الطبقة العاملة ومازالت مرتبطـة بها بحبل سرى قوى » ، وان الحركة الماركسية « لم تستوعب تراثه الخاص (الشعب) وأساليبه التقليدية وأشكال هيئاته » ، وأن الفكر الماركسى ظل « الى درجة كبيرة امرا منفصـــلا عن الطريق الخـــاص الذى يمـكن أن نســـلكه مصر نحـــو الاشتراكية » (١) ٠

ويذكر الياس مرقص « أن عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية فى المنطقة العربية ، هو أنها نشأت أول ما نشأت على يد أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية أو الطائفية وفى أوساط هذه الأقليات ٠ وأننا اذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمغ الحركة الشيوعية بالخيانة أو بانحراف أصولها ، وانما هدفنا تقرير الحقيقة التالية : أن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العـــوامل الرئيسية التى حالت دون تحقيق الاندماج الضرورى بين الحركة الوطنيـــة والثورة الاجتماعية ، بين العقيـــدة القومية والعقيـــدة الاشتراكية العلمية » ، ثم يشير الى نقطة أخرى « أن مبدأ اخضاع النضال فى كل بلد لمصالح البروليتاريا العالمية ، ارتدى أكثر من أى وقت مضى ، شكل خضـــوع وثيق لمصالح وتقديرات الوطن الاشتراكى الأول (الاتحاد السوفيتى) وقائده الملهم الذى حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين) » (٢) ٠

الحزب القديم :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، الى المادة التاريخيه الغزيرة التي أخرجها الدكتور رفعت السعيد في خمسة كتب صدرت له في السنوات العشر الماضية (٣) • ووجه الحرص في هذا الاستناد ، أن هذه الكتب جمعت أوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وأنها صيغت كمؤلفات تاريخية . من وجهة نظر جاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتماء الفكرى والسياسى والتاريخى لها ، والى اعتبار تاريخ هذه الحركة في مصر هـو مقياس النظر السياسي ومحك التقييم التاريخى للاحداث عامة • ووجه الوفرة في المادة التاريخية أنها كافية لفهم المواقف والاحداث ، ووجه الفائدة في أثبات وجهة نظر الباحث أن لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأوليـة وما صنف ، بحيث يمكن اعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان الى حجيتها •

والحادث أن كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية في البلاد العربية منذ العشرينات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم أستيعابها للاوضاع المحلية، وعن شططها في الانتماء للحركة الشيوعية الدولية ، شططا أفسد عليها بعض حسها السياسي في ادراك متطلبات حركة التحرير الوطنى ضـد الاستعمار • مثلما أثير عن الحزب الجزائرى الذى خضـع لهيمنة الشيوعيـة الفرنسية عليه ومثلما أثير عن الحزب السورى اللبنانى • ولا يظهر ان الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسى يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتـوافر لها الوجود الفعـال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعى الانجليزى كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية في فترة الاحتلال البريطانى لمصر ، على خـلاف أثر الحزب الفرنسى فى كل من سوريا ولبنـان والجزائر في فترة الاستعمار الفرنسى لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة ان الحركة المصرية قد تواكب ظهورها الفعال فى الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية .. فصـارت المسـألة الفلسطينية مما لا يسـهل اغفاله فى تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة •

تأسس الحزب الشيوعى اللبنـانى فى ١٩٢٤ تقريبـا ، من يوسف يزبك وفؤاد شمالى وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الأممية الشيوعية » وما لبثت لجنته المركزية أن شكلت من خمسة أعضاء هم « ارتين مادونيان ، هيكازون بوبادجيـان ، يوسـف يزبك ، فؤاد شـمالى . حاكوب تيبر » • وكان الأخير يهوديا روسى الأصل قدم الى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب ، « وفى فلسطين تأسس الحزب الشيوعى عـلى يد نفر من اليهود الروس ، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زيام •

وكان تعتبر من أبرز خبراء الكومنترن بشئون الشرق العربي » . أما في الجزائر وبلدان المغرب العربي . فقد كانت المنظمات الشيوعية شبه فروع محلية للحزب الفرنسي الذى تأسس في ١٩٢٠ (٤) ، ويظهر من هذه الاشارة أن كان ثمة وجود يهودى في قيادة الحركات الشيوعية في بلاد الشام . وهي البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

أما عن مصر ، فيذكر الياس مرقص أن ظهرت في العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسني العرابي وروزنتال وأنطون مارون وسلامه موسى ، بمشاركة عدد من موفدى الكومنترن وجلهم من اليهود الروس ، أمثال أفيجدور وناداب وآخرين » وأن الحزب « ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والاجانب ، وسار على نهج يسارى متطرف فحارب حزب الوفد وسعد زغلول » (٥) ، ويذكر د . السعيد أنه ما أن أفرج عن حسنى العرابى بعد القبض عليه في ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترن (الدولية الشيوعية) ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعي، وكانت الخطة وهى الاستغناء عن الكوادرالأجنبية والاعتماد قدر الامكان على ايفاد كوادر مصرية ، وعمالية على الأخص للدراسة والتدريب في جامعة كادحى الشرق بموسكو » ... ويبدو أن موقف العرابى هذا جر عليه عداء الكثيرين فيما بعد . حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسرائيل عليه .

وعلى أية حال ، فقد كان من بين من سافر الى موسكو للدراسة وقتها ، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعى (٦) ، ومنهم محمد عبد العزيز الذى عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصرى ، ثم ظهر أنه عميل للشرطة . وهذا العميل الذى تولى قيادة الحزب ، كان أحد اليونانيين هو من رشحه للقيادة ، ويقال أن الكومنترن هو الذى عينه (٧) .

أتيح للدكتور السعيد ، أن يجمع في كتبه أقوالا لمن أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، أن حسنى العرابى كان يهاجم الأجانب بشدة وخاصة اليهود ، ويحكى عبد الرحمن عن تجربته في موسكو « كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ويحكى عن نشاط الحزب المصرى « لكن اليهود والأجانب لعبوا دورا سيئا وأضروا بالحزب. وبالعمل الحزبى . لقد حذر لينين من الصهيونية ، قال انها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على أهمية تعريب الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر أجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال ، وحتى الكومنترن عندما أرسل مندوبا الى مصر أرسل (أفيجدور) ، وهو زوج أبنة روزنتال ، وكان هناك

شخص يهودي عربي في الكومنترن مسئول عن الشرق الأوسط كله أســمه (أبو زيام) وكان خطيرا جـــدا ۰۰۰۰ كان لا يريد أن يتولى أي عربي منصبا قياديا في أحزاب الشرق الأوسط · كان يساعده عدد من اليهود في الكومنترن وكان شـخصا لبقا · كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا ننـادي (ارابيزاتسيا) أي التعريب تهاجمنا بشدة · بل أنهم عملوا لنا نقدا لأننا رفعنا شعار « ارابيزاتسيا » وأنا شخصيا حوكمت أمام هيئة الكومنترن · أبو زيام قال في المحاكمة أن العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون ۰۰۰۰ لكن بعد ذلك حدث تطهير في الكومنترن وأبعد ٧٠ شخصا صهيونيا ، وهذا يؤكد مخاوفنا » (٨) ·

كما يحكي محمد دويدار (كان عاملا بالسكة الحديد وانضـــم للحزب الشيوعي في ١٩٢٧ وسافر الى الاتحـاد السوفيتي لدراســة الماركسية) ، « الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل · كان المصريون أقلية (حوالي ١٢ شخصا) ، وكان هناك حوالي ٣٠ فلسطينيا وآخـرين من الجزائر ومراكش والعـراق وسـوريا · لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود · كان معظم موظفي القسم الاداريين والمترجمين من اليهود والعرب أيضا ، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر في ذلك ، وأعلنا أن هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية ۰۰۰۰۰ وباختصار خضنا نحن المصريين صراعا ورفعنا شعار (ارابيزاتسيا) أي التعريب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة في الجامعة بحجة أننا شوفينيون واعداء للسامية · وللأسف فان العناصر العربية الأخرى رغم ثوريتها ، الا أنها انجرفت في التيار وشاركت الآخرين في حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذي أدى الى عزلنا والى هزيمتنا في معركة التعريب ۰۰۰

« كان المسئول عن القسم العربي يهودي من أصـــل روسي هو أبو زيام وأسمه الحركي (حيدر) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك أيضا مسئول آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على أن يدخل الى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كمشرفين على القسم العربي ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة ۰۰۰۰ وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة وكثيرا ما كانوا يقللون من شـــأننا ، والحقيقة أنني لا استطيع أن أتهم جميع اليهود ، لكنني أكاد أوقن أن بعضهم كان عميلا صهيونيا بينما كان هناك يهود مخلصون ۰۰۰۰ وباختصار فأنني اعتقد أن ثمة عناصر كانت تتعمد اختيار الطلبة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح » ، وأشار الى العناصر التي كانت تقاوم التعريب وأضطهاد الكوادر العربية في الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فلما أثار دويدار هذه المسائل أتهم بأنه « برجوازي صغير » ·

ثم حكى عن قصة عودته الى مصر « الحقيقة أن العناصر المعادية التي أشرت اليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية الى بلادها ،

وذلك حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم ... والذى يصمم على العودة كانت تسد فى وجهه الطرق بحيث يدمر وهو فى طريق عودته . فمثلا محمود حسنى العرابى كان فى موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب (المصرى) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلا منه » ، فلما طلب العرابى العودة أعطوه تذاكر السفر دون أية نقود ، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة الى مصر الا عبر جولة فى البلاد العربية ، على أنه بعد عودة دويدار الى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضى وآخرين و « اتصلنا جميعا بهنرى كورييل وانضممنا الى تنظيمه » (٩) .

هذا عما كان يحدث للشيوعيين المصريين والعرب فى موسكو ، أما ما كان يحدث فى مصر ، فيذكر الدكتور القاضى « وكان يأتى موفدون عن الكومنترن ولكن بكل أسف كان أغلبهم من اليهود » (١٠) . كما يحكى ادوارد ليفى (محامى مختلط بالاسكندرية ، ماركسى ، ولد فى ١٩٠٢ ، واعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى ١٩٥٦) عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية فى ١٩٢٥ ، أن كان أعضاؤها يونان ويهود وشوام وقليل من المصريين الاقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دورا فى التنظيمات الماركسية التى ظهرت بعد ذلك ، وان ليون كاسترو الصحفى الذى كان على صلة بسعد زغلول فى العشرينات ، ظهر ككادر يسارى ولعب دورا فى أتحاد أنصار السلام فى ١٩٣٧ وصار صهيونيا ، وأن لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم « فى الاساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك أيضا انجليز كثيرين ، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم . لقد خشيت من وجود الانجليز » (١١) .

البدايات الأولى :

فى ١٩٣٤ أسس بول جاكو دى كومب ما سمى « اتحاد أنصار السلام » ، الذى جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسين الانجليز ، وباغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع العالمى للسلام الذى يدعو الى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة الى الحرب ، وكان دى كومب شابا سويسريا تعلم فى ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعى الألمانى ، وجاء الى مصر مع أبيه صاحب شركة المقاولات ، لاداء بعض أعمال الشركة بأسوان . ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الايطالية وغزوها للحبشة ، وضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أثنتهم السفارة الأسبانية بمصر . وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وسافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقى عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية (١٢) .

ويحكي دي كومب أنه بعد حل الاتحاد ، ظهرت « جمـــاعة البحوث » من نحو ثلاثين شخصا أجنبيا أو مصريا ذا ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصرى · وفى ١٩٤٣ أصــدروا كتــابا بالانجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الانجليز ·

ويذكر « الحقيقة أن أحد العوامل المســاعدة أن الانجليز كانوا يرحبـون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، وأن ليون كاسترو الذى اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة فى هذه الأيام ، حيث اندفـع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بما فيهـــم الشيوعيين » ، ثم ذكـر عن كاسترو وأمثـــاله « أظهروا أنهـــم فى خوف شـــديد من جماعة الاخـــوان المسلمين » (١٣) ·

من مجمل هذه الوقائع ، يظهـر أولا أن هؤلاء اليســاريين الأجانب ظهروا سياسيا فى مصر كجزء من الحركة الأوروبية المعادية للفاشــــية ، وهم اذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتيهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة أخرى جرت « وراء الحدود » أيضا فى فلســـــطين عام ١٩٣٦ · ويظهر ثانيا ، ان كثيرا منهم كان ــ على يســـــاريته ــ صهيونيا ، يعـــادى الفاشية فى الأساس من حيث ممارساتها ضـــد اليهود ، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا · ويظهر ثالثا ، أنهم وجدوا ترحيبا من الانجليز بنشاطهم فى مصر ·

ولا جناح على أجنبى أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا أو منفيا ، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول أن نشاطهم بمصر امتد الى الحياة السياسية المصرية مما سترد الاشارة اليه واضحة . والثانى أن يساريه الكثير من يهودهم ــ وهم كثر ــ امتزجت بالصهيونية وهى حركة موجهة فى الأساس ضد الوطن العربى ومصر ، والثالث أن ترحيب الاحتلال البريطانى بنشاطهم فى مصر ، لم يقتصر على نشاطهم ضـد الفاشـية الأوروبيـة فى الدوائر الأجنبية ، ولكنه كان « خوفا من اتجـــاه المصريين نحو الالمان » ، اى انه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها .

ويحكى ايـلى ميزان (أخو زوجـة دى كومب ، موظف بشركة الاعـلانات الشرقية ، أحد مؤسسى تنظيم ايسـكرا · اعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى السنة التالية) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم فى المانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت فى مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالدعاية ضد النازى والدعوة لمقاطعة البضائع الالمانية « كانت اللجنة مكونة اساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين ، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشـــعب المصرى » (١٤) ·

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح اوروبى الأصل اوروبى الدلالة ، وبهذا فان جمعية كتلك ، لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية ، بوصف أن الفاشيه تمثل نمطا من الحكم الاستبدادى ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية فى الاساس للمسلك النازى ضد اليهود • لذلك لايبدو مقنعا ماصور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من أن النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطى المضاد «وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية فى عدد من التجمعات والاندية» (١٥) • وان ما يقال عن النشاط الفاشي فى مصر غير واضح الدلالة ، أن كان المقصود به استبداد الملك ونفوذ الاحتلال ، فهما قديمان من قبل الثلاثينات ، ولايؤثر عن الاجانب واليهود أنهم أهتموا بمقاومتهما ، بل لعلهم كانوا بسببهما فى عافيه • وأن كان المقصود ما ظهر فى مصر فى الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاه ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشاكل المصرية ، يمكن أن يجرى تقييمها بالموازين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب أو الخطأ بشأنها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » • وأن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الاوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية فى بلد المهجر •

يقول دى كومب ، أن « الحزب الشيوعى الفرنسى ، كان يرى أنه يمكن لكوادر أجنبية أن تقود العمل الحزبى فى بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العملى فى الجزائر • وهذا موقف خطىء • ولموقفى هذا رفض الحزب الشيوعى الفرنسى قبولى عضوا فيه ••• » ويذكر « كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودها » ، ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ فى مصر بعد تنحيته (١٦). فلما تقدم الالمان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزح كثير من اعوان دى كومب الاجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا أحمد صادق سعد ويوسف درويش وريمون دويك ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » ، وبدءوا نشاطا عماليا تعهده يوسف درويش ومحمود العسكرى فى لجنة العمال للتحرر القومى ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وانشئت مجلة الفجر الجديد التى رأس تحريرها أحمد رشدى صالح (١٧) •

ومن جهة اخرى وجد شاب ايطالى الأصل هو مارسيل اسرائيل ، كان يستهدف انشاء حزب شيوعى «تحرير الشعب» ، وكان عضوا باتحاد أنصار السلام ، ثم خرج منه مع ريمون أجيون وراؤول كوريل (أخو هنرى كوريل) وفتاة يونانية لا نشاء تنظيم شيوعى • وفى أوائل ١٩٣٩ كون مارسيل اسرائيل وراؤول كوريل وهنرى كوريل وريمون أجيون وعزرا هرارى والآنسة استرستون وهنريت أربيه ، كونوا « الاتحاد الديمقراطى » •

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار « التمصير » فى اتحاد انصار السلام ، فضلا عن جماعة من الايطاليين المناهضين للفاشية وبعض المصريين ، وأن هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه « جماعة سرية ماركسية تتكون هى الأخرى من اجانب وحدهم » ، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصرى للاتحاد ، ثم يجرى الاختيار منهم للتنظيم السرى الماركسى (١٨).

ثم يذكر أنه مالبث أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنرى كورييل الذى رأى ضرورة البدء فى تأسيس تنظيم شيوعى يرفع شعار التمصير ، والثانى اتجاه هليل شوارتز الذى رأى « أن شعار التمصير شعار شوفينى (أى قومى متعصب) وانه لا فرق بين مصرى وأجنبى فى صفوف حركة أممية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل اسرائيل الذى يقول بالتمصير « لكنه يتشدد الى درجة منع الأجانب من المشاركة بأى دور قيادى » . فأنشأ الأول « الحركة المصرية للتحرر الوطنى » (ح . م) ، وأنشأ الثانى « ايسكرا » ، وأنشأ الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطى ، وحل محله « المركز الثقافى الاجتماعى » يحركه كورييل . فلما أسس كورييل (ح . م .) لم يعد المركز الا مجالا لنشاط الأجانب . كما انشىء نادى « الثقافة والفراغ » يهيمن عليه مارسيل اسرائيل وزوجته جانيت ، اللذين كانا على صلة بهيئة شيوعية بفلسطين ، وأغلق النادى فى ١٩٤١ (١٩) .

وكان مارسيل اسرائيل وتنظيمه الذى يصر على « المصرية الكاملة » للقيادة ، كان يركز فى دعوته السياسية على المادية الجدلية ، أى الدعاية ضد الدين ، وبلغ الأمر الى حد محاولة نشر هذه الدعوة فى المقاهى مما تعرض بسببه أحد الأعضاء للضرب (٢٠) .

ويقال أن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الخبز والحرية » ، فيها أنور كامل وفتحى الرملى وأسعد حليم وصالح عرابى وعبد العزيز هيكل ، وأنه كان يمد أنور كامل بالمال (٢١) . على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، ويذكر أسعد حليم أنه فى ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب اكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة، وبدأنا نحشد فى ندوات (الفن والحرية) عمالا وكادحين . وخلق هذا رد فعل، وبدا التفاوت والتناقض واضحا . هم أغنياء أرستقراطيون ومثقفون ونحن فقراء ، وحدث تمايز بدأ قادة المجموعة لا يرحبون بحضورنا . ومن هنا برز التساؤل لماذا لا نؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا » ، ونشأت الخبز والحرية (٢٢) . كما يحكى أنور كامل « لم يكن معنا أجانب مطلقا . والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية .. لكننى لم أكن أرتاح اليهم ولم أكن أتصور أن أجنبيا مهما كان اخلاصه ، يمكن أن يصبح زعيما

لحركة شعبية مصرية ٠٠ » . « لكنني وزملائي جميعا صممنا على أن تكون (الخبز والحرية) حركة مصرية ١٠٠٪ » ، « انهم اتهموني بالشوفينية » ، « في ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة ، الاتحاد الديمقراطي ، معارضة العداء للسامية ، وحركات وأندية وجماعات أخرى عديدة أجنبية وغير واضحة الاتجاه ، ولم نكن نفهم ماذا يريدون بالضبط » ٠

وانكر أنور كامل تماما أن مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة ويقول «خلال وجودي في السجن (١٩٤٠ ــ ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التي أجمعها ، فاعود لابذل جهدا في اختيار عناصر جديدة ، وبعد قليل اعتقل من جديد » ، « أنا لا أستطيع أن أتهم هؤلاء الأجانب ، لكنني فقط أرفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية ٠ والغريب أنهم لم يكتفوا بالمشاركة في الحركة ، وأنما كانوا يصممون على قيادتها » (٢٣) ٠

أما عن ايسكرا ، فيحكي ايلي ميزان « أنا اتصلت بالاتحاد الديمقراطي ٠٠ وهو كان تنظيم مفتوح بعكس جمعية السلام ، وأنا وهليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنري كورييل في الاتحاد الديمقراطي » ٠ وفي يناير ١٩٤٢ اتصل بهم كيبريو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام وقابلهم بيوناني دعاهم لانشاء حزب شيوعي « وعلى الفور قررنا البدء في تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية » ٠

ورغم أننا لم نعرف من هو اليوناني الذي لبوا نداءه على الفور ، فقد كانت هذه هي بداية ايسكرا ، الذي تكونت أول لجنة مركزية له من « ايلي ميزان ، هليل شوارتز، ماكس أوديت» ٠ ويحكي ميزان أن كان المفروض اشتراك كورييل معهم « ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا أن كورييل سبق اعتقاله بتهمة الشيوعية وأنه مكشوف للبوليس ٠٠ وأنه لا يتبع قواعد الأمان ، وهكذا استبعد كورييل من القيادة » (٢٤) ٠ ويلاحظ أن ايلي ميزان ذكره صادق سعد بقولة أنه كان شابا بارزا في جمعية طلابية اسمها « الاتحاد الطلابي العالمي لمكافحة اللاسامية » بالقاهرة ، وأنه « غمض عينيه عن النشاط الصهيوني الذي كان يجري في هذه الجمعية الطلابية وحولها » (٢٥) ٠ وكان لصيق الصلة بشوارتز ومن مؤسسي ايسكرا معه ٠

كما يلاحظ أن شوارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس ايسكرا ، ولعل ذلك ما دفع كورييل الى المناداة بالتمصير لينشيء تنظيما آخر ٠ ووجه هذا الاحتمال ، أن الخلاف بين الرجلين حول « التمصير » ، أن جاز أنه حقيقي فلم يكن بالأهمية التي تبرر انشاء تنظيم آخر ، مادام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية في أيدي الأجانب ٠ والمهم أن رواية ميزان تظهر أسبقية نشوء ايسكر على (ح ٠ م ٠) بدليل استبعاد

كورييل ، واذا صح قول الراوى فان استبعاد كورييل قام على دعوى الأمان التنظيمى ، لا على الخلاف حول التمصير ٠

وبالنسبة لنشأة (ح ٠ م) ، يذكر دى كومب « واستنادا الى تأييد مارتى كون كورييل ح ٠ م » (٢٦) ٠ ومارتى هذا كان عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى ، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكورييل ٠ ولما طرد كورييل من مصر فى ١٩٥٠ ، وسافر الى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسى وبمارتى وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر « وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب (الفرنسى) يطرد مارتى ويتهمه بالجاسوسية ، فكتبنا تقريرا الى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتى ٠ وبعد أيام فوجئنا بالاومانيتية (صحيفة الحزب الفرنسى) تنشر تقريرا للمكتب السياسى يقول أن مارتى كان على علاقة باثنين من المصريين مشكوك فيهما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى » (٢٧) ٠

وعلى أية حال فان صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسى قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فان تأييد مارتى فى البداية لكورييل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التمصير على يد كورييل ٠

ويحكى كورييل أنه فى ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج « وقبل سفرى اتصل بى مارسيل اسرائيل ، وكان معه مجموعة من حوالى عشرة أشخاص كانوا مجرد برجوازيين صغارا ، كنت أنا برجوازيا ٠ والبرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هى اتساع الأفق ٠ وأحسست أنهم مجموعة من ضيقى الأفق ، مجرد موظفين صغار ٠٠ وأحسست بالقرف منهم » ، ويذكر عن نشاطه السياسى « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى : شيوعيون أجانب قادمون من الخارج (مدرسين أساسا) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر ٠٠ (وبعد ذلك بمدرسين مصريين) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » ٠

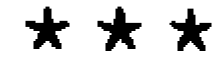
ويحكى عن سنة ١٩٤٢ « فى البداية كنا وحدنا ٠٠ ففى أبان حوادث فبراير ٠٠ طبعنا منشورا باللغة العربية نقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الانجليز ، وخرجت لاوزعه بنفسى وجورج بواتييه » ٠ ويذكر أن ايسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادى الفاشية والانجليز معا ، ولما اعتقل فى ١٩٤٢ « استفدت فائدة كبرى ٠ لقد مارست احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة ٠٠ أحسست احساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة » (٢٨) ٠

ومن ناحية أخرى ، فاذا كان غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها

أجانب ويهود . فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبنت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخيــة المتاحة ، يمكن الاشارة الى « منظمة القلعة » ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية أشخاص ، خمسة منهم طلبة بالثانوي فضلا عن طالب أزهري وعامل وحرفي . وقد اتصلوا بالفكر الماركسي من خــلال صــلة عضــو المنظمة مصطفى هيــكل بعبد العزيز هيكل وأنور كامل عضوى « الخبز والحرية » . وفي فبراير ١٩٤٢ كونوا منظمتهم التي تستهدف الاستقلال الوطني والاقتصادي والتأميم . ورغم عجز المنظمة الفني من حيث الطباعة والصــحافة ، أمكنهــا النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين في الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين الى الريف في أجازاتهم . وبلغ عدد أعضائها في ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا . كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم ، ما لبثت أن جذبت الى التنظيمات الأخرى وايسكرا خاصــة عن طريق شـــهدى عطية الشافعي في ١٩٤٧ (٢٩) .

كما يمكن الاشارة الى مجموعة كانت من امتدادات الحزب الشيوعي القديم ، كان منها د . عبد الفتاح القاضي ، ومحمود حسني العرابي الذى انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار ود . حسونة ، وانضم اليها عبد الفتاح الشرقاوي ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادي » ولكن مالبثت هذه الجمــاعة أن اتصلت بتنظيم كوريــل واتحدت معه . ويذكر د . القاضي أنه اتصل بكوريل عن طريق ضابط شيوعي انجليزي . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوي في ١٩٤٥ مكونا « اتحاد شعوب وادى النيل » (٣٠) .

والمهم الاشارة هنا الى أن المنظمات الشيوعية التي نشأت مصرية صرف ، ما لبثت أن انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبيــة اليهودية ، التي هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب في ســير الحركة الشيوعيــة بسبب هذا الوجــود الأجنبي اليهودى ما سترد الاشارة اليه بعد قليل .



الأجانب والسياسة المصرية :

تقتحم هذه النشأة فكر القارىء ووجدانه . هذا الوجود الأجنبي في حركة سياسية مصرية ، كان وجودا غير مســبوق ، ومطعنا عليهــا ممن عارضــها من معاصريها . ولكن لا يبدو أن أحدا صور هذا النشاط الاجنبي بتلك الكثافة التي تظهر في مؤلفات الدكتور رفعت السعيد . وقد أورد المؤلف عددا من الاعتبارات المفسرة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصــادى لليهود في مصر وقتها ، اذ كانوا

يمثلون ٩٨٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين • ومنهم أسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعقاري والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوي وهراري وموصيري وكوريل وسوارس (٣١) • كما ان التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انعكاس للبروليتاريا الأجنبية الموجودة بكثرة في مصر •• » وفيهم ايطاليون ويونانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس أولى النقابات العمالية (٣٢) • كما انتجت أفواج المهاجرين الأجانب الى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧ (٣٣) •

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « نخطيء لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصري ، فثمة جاليات كانت مكونة اساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين • كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وانما أيضا بمشكلات الحياة الاجتماعية في مصر » ، « ووسط العمال والمثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا ، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل » (٣٣) •

هذا التفسير للوجود السياسي الأجنبي اليهودي ، ترد عليه ملاحظات تبدو هامة • فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولون فقط عن البيئة المصرية • بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة • ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم • وهناك الامتيازات الأجنبية التي تجعل لهم من أية طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتبقيهم في وضع متميز لايخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قوى الآصرة بين الأجنبي وبلده الأصلي ، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالي على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع • وهناك نظرة النازحين الأوروبيين الى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الانتماء الى دول حامية قوية • وهناك في المقابل التكوين الحضاري للمجتمع المصري ، بنظمة وشرائعه التي تمنع الأجانب أن يندمجوا في البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول في هيئات نيابية ـ قروم ذلك رغم كل محاولات الاحتلال البريطاني ، وليس لهم التزاوج مع المصريين ، سواء المسلمين أو الأقباط الارثوذكسي المذهب ، هذه واحدة •

والثانية ، أن البيئة الحضارية المصرية ، على قدر من التطور التاريخي والأصالة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين الى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم • وذاكرة المصريين تعي جيدا نهضة محمد علي وثورة عرابي

وغيرهما • والملاحظة الثالثـة أن تلك النظرة التى تسـوى بين العامل المصرى والعامل الأجنبى في المركز الاجتماعى والسـياسى ، ولا تعترف بغير الحائط الطبقى كحائط للعزلة ، انما تتجاهل العنصر القومى ، وهو مصـدر قوة الحركة السياسية ضد الغزاة • ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة مخصوصة • ولا يظهر أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا أو غير عمال ، قاموا بدور ايجابى فى تحرير أى من الدول المغزوة • واذا قيل بيانا لدور الأجانب « الطبيعى » فى الصراعات السياسية بمصر ، أن ليون كاسترو صاحب صحيفة « ليبرتيه » كان « نموذجا فريـدا لهذه الاتصـالات » بين عناصر البرجوازية الأجنبيـة وحزب الوفد (٣٤) • فلا يظهر أن علاقة سعد زغلول بكاسترو تجـاوزت حدود علاقة زعيـم مصرى بصحفى أجنبى يقيم بمصر ويتعاطف مـع الوفد ، ولم يظهـر أن أجنبيا ساهم فى تأسيس الوفد أو شارك فى عضويته ، بله أن يكون من قادته المهيـمنين على قراراته السياسية •

ويذكر الدكتور السعيد أسبابا ساغت لديه مبررا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسى والاجتماعى منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتى أحداث الثلاثينات العاصفة لتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السـياسية والعمـل السياسى والاجتماعى وسـط الجاليات الأجنبية • ومن هذه المبررات ، الفاشية وامتداداتها السياسية والتنظيمية فى مصر • التيارات الدينية وانعكاس نموها على وضعية الأجانب فى مصر • الحرب العالمية الثانية وتأرجح مصير كل الأجانب واليهـود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر •• » (٣٥) •

ولا يكاد يظهر لقارىء التاريخ المصرى ، أن كان للفاشية الأوروبية امتداد تنظيمى بين المصريين • ولم يعرف أن كان لأى من النازية الألمانيـة أو الفاشية الايطالية مثـل هذا الامتداد الحزبى بين المواطنين فى مصر • ويبـدو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على مايراه امتدادا سياسيا ، بين فاشـية أوروبا وبين أحزاب مصرية ظهرت فى الثلاثينـات ، وهى فى نظره مصر الفتاه ، وجمـاعة الاخوان المسلمين التى عناها باشـارته عن نمو التيارات الدينية • وبهذا يكون المبرران الأولان لنشـاط الأجانب فى السـياسة المصرية ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاة باتجاهه القومى المصرى ، والاخوان المسلمين باتجاهها الدينى الاسلامى القوى • والملاحظ فى هذا الشأن أن الاخوان المسلمين ومصر الفتاة ، لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النيابية ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها فى مصر ولا أساس التهديد لها ، انما كان الملك والاحتلال البريطانى هما المناهضين الأساسيين لها • والملك والاحتلال قديمان لايصلحان سببا للنشاط الأجنبى الطارىء فى الثلاثينـات ولا يتواكب معهما • فاذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا الى ظهور الاخوان ومصر الفتاة ، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية ،

ولزم البحث عن علاقة السببية التى أنتجت هذا الاقتران فى خصائص اخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الاشارة اليه ٠

أما عن المبرر الثالث ، وهو تارجح مصير الأجانب واليهود خاصـــة ، مع هجمات جيوش المحور على مصر فى الحرب ، فان هذا التأرجح يبرر هجرتهم من مصر ، أو تشكيل ما يساهمون به فى التصدى للجيوش الوافدة ٠ وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضـاع الأوربية ، بحسبانه نشاطا لجاليات فى مهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيميا » لصراعات بلادهم ، لا أن تعتبر التنظيمات المصرية هى هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هى الثوابت المستزرعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من الثوابت الأصيلة فى التربة المصرية ٠

أن حقيقـة المبرر الثالث ، لاتتعلق بتلك الحرب وبهجـوم الألمان كسبب لنشاط الأجانب فى السياسة المصرية ، أو بمعنى أدق ان هذا السبب مع صحته لايحمل تلك النتيجة ولا يفضى وحده وبذاته اليها ٠ انما السبب الذى قد يحمل هذا الأمر ويفضى بذاته اليه ، هو الغاء الامتيازات الأجنبية ، الذى جرى على أثر معاهدة منترو قبل الحرب العالميـة بعامين ٠ وفقد الأجانب بالغائها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية ٠ ولعلهم أرادوا بولوجهم فى أنشطة السياسة المصرية ، أن يستعيضوا عن تلك الحمـاية بنـوع من الوجـود السياسى المؤثر فى الأوضاع المصرية ٠ وغنى عن البيان أن الوجود السياسى الذى من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة انشـائه تنظيمات يسارية ماركسـية ، تهدد نظـام الملكية الخاصة فى مصر ٠ انما يجرى الحديث هنا فى سياق ما يوجبه المنطق فى فهم حركة الأجانب السياسية عامة فى مصر ٠ أما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهذه أمور يتعين بحثها فى نطاق الظـروف الملموســة لكل من حركة المجتمع المصرى بتياراته المختلفـة ، ولوضـــع الأجانب والحركة اليهودية فى ذلك الوقت ٠

والخلاصة فى ضوء ما سلف ، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجـود فى السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومى مصرى منفتح على الحركة العربية يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبى ســلعا وبضـــائع وغيره ، والآخر دينى منفتح على حركة الجامعة الاسلامية ، يدعو الى مقاطعـة كل ماهو أجنبى فكرا ونظما ٠ كما تعاصر مع الغـاء الامتيازات الأجنبيـة واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها ٠

وفى صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتـــور رفعت السعيد ، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت فى رفض النظام النيابى والدستور والديمقراطيـة ، وتأييد النظامين النازى والفاشى مما كان اداة فى يد القصر وأحزاب الاقلية بمصر،

ويقول « كان لابد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر في نفوس الاجانب . وأكثريتهم تربت وتثقفت واطمأنت مى رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى فى أوروبا .. ولابد له أيضا أن يبث الرعب في نفوس اليهود ، وهم كثيرون بشكل ملحوظ وسط الجاليات الاجنبية ، ولابد لكل أجنبى يقيم فى مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادىء العشرة التي صاغها أحمد حسين لتؤهل معتنقها كى يكون جنديا من جنود مصر الفتاة ، ويجد منها (احتقر كل ما هو أجنبى بكل نفسك ، وتعصب لقوميتك الى حد الجنون) . ويذكر أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، يأتيهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها (٣٦) .

واذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للاجانب بمصر قط انهم رسل الديمقراطية اليها . ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب فى القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوروبا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها .. ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفى ركابه هؤلاء الاجانب . ضربوا صناعة محمد على وأفسدوا الاقتصاد المنتج على عهدى سعيد واسماعيل ، وحطموا دستور العرابيين ، وافلسوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن اطمأنت نفوسهم الى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستورى ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، أو عن النظم المطبقة فى أوروبا نفسها .

واذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك . فلم تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقا مناهضة هذه الاتجاهات فى رحاب ثورة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصرى الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معا .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية فى مناهضتها . واحتقار كل ما هو اجنبى شعار وجه للدعوة لتفضيل الانتاج المصرى وانماط المعيشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل عن دعاويه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت الباكر من نشاط الاجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة اجنبية فى ١٩٣٧ أيا كان نصيبه من الصحة (٣٧) ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة فى يد الاحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة فى يد الاجانب، ولا تقوم تهمة كهذه على « عميل » وتنحسر هى نفسها عن الأصيل ، بله أن تنهض بها للاصيل ذريعة للنشاط السياسى فى غير بلده . كان الأجانب واليهود العاملون فى السياسة المصرية يمقتون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير

حرصهم على الديمقراطية (لم يكن لأى منهم ، ولا كان أى منهم يتوقع أن يكون له حق فى ترشيح أو انتخاب أو غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية كمواطنين) وهو اثار مصر الفتاة لدعاوى العصبية القومية ، بحسبان أن مصدر الاطمئنان الاساسى للوجود الأجنبى بمصر هو نفى هذا العنصر القومى او ضموره .

وفى صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد «كان حسن البنا يؤكد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية ... والحقيقة أن القصر قد حاول وباستمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الأزهر كأداة لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبيــة .. » ، « كان لابد لذلك كله أن يثير هواجس الاجانب وكلهم غير مسلمين ، واكثرهم علمانيون ، وكان لابد للاجانب ولأعداء المحور منهم خاصة أن يشعروا بالرهبــة تجــاه هــذا التحالف الذى نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملــكى ، ثم بين الاخــوان وعملاء المحور ودعاته من ناحية أخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله فى اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازى تدق أبواب مصر بالفعــل ، لأمكننــا أن نتصــــور المناخ العقلى والفكرى والنفسى الذى عاشت فيه القوى العلمانيــــة والديمقراطية اليسارية فى صفوف الجاليات الأجنبية ، والذى دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمى ، واذا كانت حراب الفاشية تتجــه أولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا أن يتجه الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر (وعــددها ٦٢٫٩٥٣١ وفقــا لاحصــاء ١٩٣٧) الى مجــالات العمــل المناهض لها (٣٨) .

وبصرف النظر عن العجلة فى وصف من أيدوا المحور من المصريين اثناء الحرب بالعمالة ★ ، فان ما يمكن أن يوجه الى حركة الاخـــوان من نقد أو هجوم ، انما يتمثل فى كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسى والاجتماعى ، وان تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف الســائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة ، حسبما تعورف عليه من متطلبــات المعركة ضد الاحتلال الاجنبى واستبداد الملك ، وانها انحصرت فى نمط من

(★) تأييد بعض المصريين للمحور خلال الحرب ، مســألة تصلح مثالا نموذجيا للتباين بين « التقدير المصرى » وبين موقف الأجانب • يمكن لتيار مصرى ما ولو على خطأ فى حساب القوى السياسية والظروف ، ان يفكر فى امكان الاســتفادة من الصراع المســلح المحتدم بين المانيــا وبريطانيــا ، على أمل الفكاك بمصر من الاحتلال البريطانى • وتندرج مثل هذه المحاولة فى اطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستخلاص الحقوق المصرية ، ومناقشتها لا تكون باطلاق أوصاف الخيانة والعمالة ، مادام لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع ، انما بوزن الأمر بميزان بحث الظروف الملموسة لتقدير مدى الخطأ والصواب • أما موقف الأجانب فهو ابعد عن التقديرات المصرية وادخل فى مراعاة روابط جنســيتهم أو روابطهم السياسية فى اطار دولهم الأم ، أو روابطهم كطوائف وجاليات فى المهجر •

الفكر الاسلامى قد لا يستجيب للواقع المعيش فى اطار الاهداف والمطامح العامة للامة . وانها وضعت الجامعة الدينية السياسية كبديل عن الجامعة الوطنية ، بما يهدد وحدة الأمة فى صراعها ضد الاستعمار ومن أجل الارتقاء • كل ذلك نقد يمكن أن يتجه اليه من منظور مصرى أو قومى عام وفى نطاق السياسات المصرية . وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسى من الأجانب ضدهم • وان النقد الذى يوجه للاخوان من حيث اغفال الجامعة القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغنى عن البيان ان نقد الاجانب أولى، باعتبارهم هم انفسهم خارجين عن التصنيف القومى بالتعريف ، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديلة لما يهدمون . جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن أجل التقدم والاستقلال. ونقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومى ديمقراطى وتقدمى . ولكنه لا يوجه كاتهام للاخوان على أيدى الاجانب ؛ فالقومية وحدها هى وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية • وان العلمانية حسبما جرت على السنة كثير من المصريين فى الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى الا امرين ، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أى ادعاء دينى يسند نظامه ، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والاقباط فى «المواطنة» فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الأجنبى فى السياسة المصرية • فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب للتحرك السياسى ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك • وفى هذا الشأن يذكر الدكتور السعيد عددا من العوامل ، وهى ترجع الى « الامتيازات الاجنبية التى كانت تحمى النشاط السياسى وسط الاجانب حتى ولو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة » ، « عنصر اللغة ، فحتى فى نهاية الثلاثينات لم تكن أوليات الادبيات الماركسية قد ترجمت الى العربية .. وهكذا انفرد التقدميون الاجانب بالقدرة على (استيراد) كتب ومجلات شيوعية (احتماء بالامتيازات الأجنبية وبحكم احتكاكهم الثقافى بأوربا وبحكم ترددهم الدائم عليها ؛ وانفردوا — والى حد كبير — بالقدرة على الاطلاع عليها » (٣٩) .

ولا شك انه رغم الغاء الامتيازات الأجنبية فى ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تكفل للاجانب حماية نسبية محددة باتفاقية منترو وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنتهى حسب الاتفاقية فى ١٩٤٩ • ولا أعتراض على أن هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الأجنبى نوعا ما ، كما لا اعتراض على يسر حصول الأجانب على الأدبيات الماركسية والاطلاع عليها • على أن وجه الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين العنصرين ، عنصرى الامتيازات واللغة • ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر أجنبى لينقل اليها فكرا ما • وحركة الترجمة من أيام محمد على غنية عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب

غنية عن البيان أيضا • وتطلع العقل المصرى الى فكر الغرب وحضـارته كان مشبوبا ، بل لعله كان أكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطـاق الاستفادة الى مشارف الضرر ، بل لعله في عرف البعض قد أوغل فى الضرر • ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكى عامة ، والفكر الماركسى خاصة ، كان أصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل الى درجة الاستحالة ، التى تستدعى قيـام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية •

وقد عرض الدكتور السعيد في كتابه « اليسار المصرى • لما كان ينشر من هـذا الفكر فى صحف ومجـلات علنيـة ، مثل كتابات اسـماعيل مظهر وعصام الدين حفنى ناصف ونقولا حداد وعبد الفتاح القاضى وحسنى العرابى ، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر ، فضلا عما كان ينشر فى مجلتى الهلال والمقتطف ، وكل ذلك يجرى فى صحافة مصرية • لم تكن تلك الكتابات بطبيعة الحال من الكثرة التى يودها من يتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية ، ولـكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره • ومع التسليم بيسر (استيراد) الأجانب للأدبيـات الماركسـية ، فان ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لان اليسر اللغوى بينهم وبين الالسن الأوروبية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصرى ، ولم يكن غالبهم على المـام كامل باللغـة العربية المنقول اليها • وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوى ، فان سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سـببا مقنعا فى أن يكون لهم دور تنظيمى ، بله ان يكونوا هم مؤسسو التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحادث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمى • أما نقل الفكر بالترجمـة أو اعداد الدراسات المبسطة مثلا ، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافى من نشاطهم فى هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات • وقد ذكر احـد أعضاء تنظيم ايسكرا « كنا لا نقرأ الا كتبا فرنسية » (٤٠) •

التنظيمات الهامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عـرفت فيما بعـد بتنظيم الطليعة الشعبية للتحرر ، وطليعه العمال) ، من اتحاد أنصار السلام ، من صادق سعد وريمون دويك ويوسف درويش • كانوا يهودى الديانة مصريين من أصـول غير مصرية ، واعتنق يوسف الاسلام فى ١٩٤٧ والآخران فى ١٩٥٧ • كانوا خليـة مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجـر كثيرون الى فلسطين خوفا من الزحف الألمانى أثناء الحرب • وأصدروا مجلة الفجر الجديد فى ١٩٤٥ ، وضموا اليهم وقتها أحمد رشدى صالح ، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة « واضطررنا أن نشرح له الأمر ، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التى تعمل خلف مجموعة الدراسات ، وكيف أن هذه المجموعة هى التى ستمول المجلة» (٤١) •

وقامت الجماعة بنشاطها فى صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين ولجنة العمال للتحرير القومى • وانضم اليها عناصر مثقفة وعماليـــة بلغت بهم نحو ٢٥ عضوا (٤٢) • ويعتبر صادق سـعد أن اســتقلال هذه المجموعة عن الأجانب « كان قرارا هاما وفريدا فى الحركة الشيوعية » ، اذ استمرت المنظمات الأخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا «مما أثر فى سياستها فى تقديرى» • ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركســـية التى تأسست فى مصر أقــرب الى الاممية ، ولها علاقات خاصة حلقية بابناء جنسيات مختلفة » • ثم يحكى أن بعض أصدقاء هذه المجموعة فى لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم على وجودنا ــ اليهود ــ فيها ، والحوا على انسحابنا •• فتركنـــا لجنة الصحافة اسفين •• » (٤٣) • ولكنهم استمروا الموجهين الأساســـيين لجماعة الفجـــر الجديد •

أما ايسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره ممن سلفت الاشارة اليهم • وكان يرتض التمصير رفضا صريحا بغير مداراة • واستعان على ذلك بقوله عن لينين ، أنه يمكن لطلائع أجنبيه ان تلعب الدور القيادى فى بلد متخلف ، بحسبان مصر هى هذا البلد المتخلف ، وما لبث أن ضم تنظيمه نحوا من ٩٠٠ عضـــو منهـم حوالى ٤٠٠ أجنبى ، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالى ٣٠٠ طالب • وكان منهجه فى العمل دراسة الكتب ــ الماركسية والمناقشة حولها ، وفقا لمنهج دراسى يســـتند الى تحصيل ٢٧ كتابا • ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون أن يمكنوا من النشاط السياسى الجماهيرى ، الذى لم يبـدأ الا مع تصـــاعد الحركة الشعبية الوطنية فى ١٩٤٦ • وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات والاختلاط والرحلات • وتألفت لجنته المركزية من شوارتز وايلى ميزان وسدنى سـلامون وعزرا هرارى وارمان بيليس ، وخبير شـــئون التنظيم والمشرف على النشاط الطلابى سدنى سلامون • ومع ضغط الأعضـــاء المصريين ، شارك فى اللجنة المركزية فى وقت لاحق شهدى عطية الشافعى وعبد المعبود الجبيلى (٤٤) •

أما (ح • م) الذى انشأه كورييل ، فقد رفع شعار التمصير • وضم فى مستوياته المختلفة غالبية مصرية ، ولكن جـــرى ذلك حســـبما كشفت المادة التاريخية المتاحة ، بطريقة ومن خلال أطـر فكرية وتنظيمية تضـــمن لكورييـل ونفر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم • ضم مثقفين مصريين وعمـــالا مـــن شبرا الخيمة والمحلة وصولات من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين ، ونفرا من الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الاشارة اليهم (٤٥) • وكانت اللجنة المركزية تضم كورييل وجو متالون وعشرة من المصريين • أن كورييل الذى أعلن شعار التمصير وضم الى لجنته المركزية أغلبية مصرية ، قد عاجل التمصير بشعار آخر هو « التعميل » ، أى سرعة جعل القيادة عمالية • يقول عبده دهب « بدأنا عملية تجنيد واسعة واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كورييل شعار التعميل » (٤٦) • ويشرح كورييل هذا الهدف الذى أعلنه بعد سنة واحدة « قد

وقعنا في خطأ كبير ، فان عملية التمصير تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية .. وتصورنا أنه يمكن التعميل بنفس الطريقة ، أى أن يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكرى الى صفوف القيادة ، وصعدنا الى القيادة عددا كبيرا بقصد أن نشعر العمال بأنهم الملاك الحقيقيين للتنظيم » ، « أدى التصعيد السريع للعمال الى اضعاف التكوين الفكرى لقيادة التنظيم ، فى ظروف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة » (٤٧) . هذا يعنى أن « التعميل » لم يكن فعالا ، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم ، بل أنه صار ضارا لانه أضعف التكوين الفكرى للقيادة . ومعنى ذلك أن « التعميل » السريع هنا قد أدى الى أن يصير « التمصير » شكليا ، أى أن التعميل نفى التمصير كاجراء جاد . وجرى التعميل بقرار من كوريل ،لايظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية ، بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية فى القيادة ويحكى كوريل « أن المثقفين فى قيادة التنظيم قالوا أن المسافة الواسعة بين الأجنبى والمصرى حتمت التمصير ، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعامل المصرى » ، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتعميل ، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطنى بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كوريل . وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال أن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم فى القيادة طواعية للعمال(٤٨) . بذلك يظهر أن التمصير قد أفسد بالتعميل الذى جرى . وكان كوريل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثانى الذى اتبعه كوريل للهيمنة على التنظيم، هو أسلوب بنائه، اذ جرى التقسيم فيه على نحو فئوى ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكوريل هو صاحب فكرة هذا التقسيم ، بررها بمقولة عدم التناسب فى التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم اقساما مستقلة لكل من اليمنيين والليبيين والاثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمى ، لما لايخفى من عزله كل فئة عن الأخرى ، وأنه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم » (٤٩) . واذا كان من المعروف أن من اهم وظائف التنظيم اللينينى كونه يرتقه انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال ، فان ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية ، ويعزل كلا من الفئات عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتباع الاحتراف الثورى بالنسبة لبعض الأعضاء ، بأن يتفرغوا للنشاط السياسى مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، وللفكرة تطبيقات عديدة معروفة فى الأحزاب المختلفة ، ولكن فى ظروف كون كوريل هو الممول الأساسى للتنظيم ، فان الاحتراف من شأنه أن يؤدى الى تبعية للمحترف بالنسبه لكوريل . ويذكر فوزى جرجس « هنرى كوريل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أسس شخصية » (٥٠) .

لذلك فان المادة التاريخية التي أخرجهـــا الدكتــور السعيد ، لاتنفى الى ما انتهى اليه عن (ح ٠ م) من أن « عملية التمصير قد تمت على أفضل واسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية وتضايـــه ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة ٠٠ ولم يكن في قيادة (ح ٠ م) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب ٠٠ » (٥١) ٠ فالتمصير لا يعنى الغلبة العددية ، انما يعنى السيطرة وسلطة التوجيه والتقرير ٠ والقول بأن التمصير تم بأسرع مما يجب ، يوحى بأن كان الا يطأ هو الاصوب ، كما لو أن الاصـــل أو الطبيعي أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شــئونهم ٠ عـلى نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رســـالة التحضر لمصر المتخلفة ٠ أن الواجب الا نغفل عن نقطة البدء ، وهى أن شــعار التمصير نفسه شاذ ، شذوذ تأسيس أجانب لحركة وطنيـــة ، لأن الشـــعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البداهات ٠ التمصير هنا شعار يرفعه أجنبى ، بينما المصرية هي وجود المصرى وذاته ٠

معركة التمصير :

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبي وسيطرته في التنظيمات الشيوعية خافية ، منذ نشأة هذه التنظيمات ٠ والأجانب أنفسهم فيما رووه من بعــد عن نشاطهم هذا ، يذكرون مسألة وجودهم أنفسهم كمشكلة جرى حولهـــا الخلاف بينهـــم عند أصل نشأة التنظيمات ، وما اتخذوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة ٠ وذلك يؤكد اقرارهم بغرابة هذا الصـــنيع ، الذى وجــدوا ضرورة للتصدى له بالاستهجان أو الانكار أو التبرير ٠ وقد بدأت المطالبـــة بالتمصير قبيل نشأة التنظيمات ، اذ طالب بها محمد نصر الدين في الاتحاد الديمقراطى ٠ وبعد نشأة (ح ٠ م) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى ، وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب في التنظيم وأساليب العمل فيه ٠ ويحكى القاضى أن عبد الفتاح الشرقاوى دخل (ح ٠ م) على مضض ، لأنه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادى وتتمسك بالاسلام ٠ ويحكى الشرقاوى أن خلافه كان « يتركز حول موضــــوعى الدين وتواجد الأجانب في التنظيم » (٥١) ٠ ويحكى عنه كورييل « انضم الينا وهو ضدنا ، لأننـــا غـــير مصريين ، لكنه انضم الينا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا ، وفعلا انسحب الشرقاوى يوم ٦ أكتوبر ١٩٤٥ ٠٠ كان يفهم الماركسية فهما اسلاميا صرفا » ٠ وكون هؤلاء في ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادى النيل » ٠ ويحكى فوزى جرجس الذى انضم الى مجموعة القاضى ، أن كان لديهم تحفظات على (ح ٠ م) تتعلق بدور الأجانب في التنظيم وسيطرة كورييل من خلال الروابط الشخصية على بعض الأعضاء ٠ وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » في ١٩٤٦ ، متفقين على عدم ادخال أجانب في التنظيم مطلقـــا مـــع الغـــاء التكوين الفئوى (٥٢) ٠ ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحمل

نفس التحفظات » وكونوا منظمة « الطليعة ـ اسكندرية » (٥٣) ٠ وهكذا انشق عن (ح ٠ م) ماكون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الأجنبى ٠

ومن ناحية أخرى ، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعى كجزء من حركة المد الوطنى الشعبى فى عامى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسى للعناصر المصرية فى هذه المنظمات ، وأكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطلق قومى(٥٤)، يستهدف بكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسى والاقتصادى ـ وبهذا الوجدان السياسى اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ، وأدركوا قوتهم الذاتية النسبية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا فى نشاطهم تهمة انخراطهم فى تنظيمات يسيطر عليها الأجانب ٠ وحثهم كل ذلك على المطالبة بالتمصير ٠ ويشير محمد سيد أحمد الى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات الأجنبية ، والى الشعور الراسخ بين المثقفين فى قيادة « حدتو » بأن القيادة بتكوينها الأجنبى عاجزة « وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة حقيقية » (٥٥) ٠ ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر فى واقعة توحيد المنظمات الشيوعية فى ١٩٤٧ ونشأة « حدتو » ٠

يحكى كوربيل « كنا دائما نسعى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة ابعاد « الأجانب » . فما أن تمت الوحدة بين (ح ٠ م) وايسكرا حتى أبعد الأجانب فى قسم خاص « ما عدا أنا وهليل شوارتز ، وبهذا تم التمصير بشكل فعلى » (٥٦) ٠ ويظهر من هذه العبارة مدى الحاح المطالبة بابعاد الأجانب ، وأن كوربيل وشوارتز واجها هذا المطلب بأنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية فيهما وحدهما ٠ كانت دعوة التمصير تصاعدت فى ايسكرا حتى اضطر شوارتز الى ضم مصريين الى اللجنة المركزية هما شهدى والجبيلى ٠ ولكن الضغط استمر مطالبا بالتوحيد السريع مع (ح ٠ م) ، وهدد البعض بالانقسام ان لم تتم الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بايسكرا ، ولم يكن قطاع الأجانب يدرى شيئا عن هذا الأمر حسبما يحكى محمد الجندى (٥٧) ٠ ويحكى زكى مراد « أن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وأنه قبلها على مضض ، وهكذا تحت ضغط الظروف قبلت قيادة ايسكرا الوحدة » (٥٨) ٠

أما عن موقف (ح ٠ م) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون فى قيادتها ضد الوحدة مع ايسكرا ولم ترحب بها ٠ يحكى سيد رفاعى « كنت أشعر أن الوحدة كارثة » لأن ايسكرا تنظيم غير ثورى يضم عناصر ثورية ، ومكون أساسا من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ، لا الوحدة مع ايسكرا ولكن تصفيته مع ضم العناصر الثورية فيه الى (ح ٠ م) ٠ ويذكر محمد شطا انهم فى (ح ٠ م) لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كوادر ايسكرا وضد تكوينها العضوى ٠٠ كنا نطالب بتصفية ايسكرا وليس بالوحدة معها » ٠ ورغم اعتراض غالبية المصريين فى قيادة (ح ٠ م) على الوحدة فقد تمت ٠ ويذكر رفاعى « كان كوربيل هو القوة التى جرت (ح ٠ م) للوحدة » (٥٩) ٠ (قبل الوحدة من التنظيمات

الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمات المنشقان عن (ح · م) وكذلك بجماعة بالفجر الجديد) ·

من ذلك يظهر أن كورييل ساق تنظيمه الى الوحدة رغم معارضــة غالبية المصريين بالقيادة ، وهذا يوضــح مدى السلطه المنفردة التى كان يتمتع بها فى اتخاذ أهم القرارات · ومن جهه أخرى فان التصوير السابق يظهر أن المصريين طالبوا بالوحدة فى ايسكرا حينما كانوا أقلية (نسبيا) ، وحيثما غلب المصريون فى التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية (عدديا) فى (ح · م) وحينما غلب الأجانب فى التنظيم الآخر · بمعنى أن كل أقلية عبرت عن اشــتياقها للتوحد مع التنظيم الذى يغلب فيه نوعها ، وكل أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذى يغلب فيه غيرها · وهذا صراع قومى واضح الدخيلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كورييل بما يملك من مفاتيح السلطة فى تنظيمه ، ليوازن القدرة المصرية النــامية لديه بدعم أجنبى من ايسكرا · ، وتمكن الخصمان اللدودان هنرى كورييل وهليل شوارتز من أن يحققا ·· اتفاقا تكونت على أسـاسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها فى التاريخ المصرى الحديث ، « حدتو » وذلك فى يونية أو يولية ١٩٤٧ · كان عدد أعضائها ١٦٠٠ عضـو منهم ٧٠٠ من (ح · م) فيهم حوالى عشرة أجانب . و ٩٠٠ من ايسكرا منهم حوالى ٤٠٠ أجنبى (٦٠) ·

شكلت اللجنــة المركزية أولا من أحد عشر عضــوا ، خمسة من كل من التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الاسكندرية · ثم نقصت الى سبعة ثم زيدت الى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسى من أربعة وسكرتارية من سبعة · وفى كل هذا النقصان والزيادة بقى كورييل مسئولا سياسيا وشوارتز مسئولا تنظيما · وتولى أعضاء من (ح · م) المسئولية السياسية فى المستويات الدنيا ، وأعضاء من ايسكرا مسئوليــة الدعاية والعمـل الجماهيرى · واحتفظ التنظيم بالتقسيم الفئوى له ، ولكورييل الاشراف على الاقسام غير العمالية ، وعلى الأقسام العمالية اشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين · وانشىء ما يسمى « بلجنة الرقابة الحزبية » من أربعة أعضاء ، اثنين من كل من الأجانب والمصريين ، وهم أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين · ووظيفة اللجنة ان يكون لها عين رقيب فى كل قسم بالمنظمة وأن تتابع حركة الأعضــاء وأفكارهم (٦١) · فكانت جهاز مخابرات داخل التنظيم ·

نمت العضوية فى التنظيم بعد الوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف · ولكن تميز التنظيم بغيبه البرنامج والاستراتيجية والتكتيك واللائحة ، فلم يوجد به شىء من ذلك · كما ضمر قسم العمال وزاد ضمورا ، فانخفض الأعضاء من عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا الى ٢٠ فقط · بينما تضــخم قسما الأجانب والطلبة ·

بهذا يمكن القول أن كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلقات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة في كورييل وشوارتز. ومن متممات هذه الصورة ، هيمنة كل من هذين على المسئوليـة السياسـية والتنظيمية ، رغم كل التقلبات التى عرفتها اللجنة المركزية فى الشهور القليلة التالية • واشراف كورييل على الأقسام غير العمالية ، وانشاء جهاز للتخابر على الأعضاء ومتابعـة حركتهم • مع الحرص على غياب المواثيق السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسى الملموس وللعلاقات الداخليـة فى التنظيـم ، وهما البرنامج واللائحة ، رغم ما توليه اياهما الأدبيات الماركسية اللينينية من أهمية قصوى • وغياب مثل تلك المواثيق أصل ثابت ملحوظ فى ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة ازاء القواعد والأهداف •

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى أعد كورييل تقريرا بعنوان «خط القوات الوطنية والديمقراطيـة » ، مؤداه فيما يقـال أن الحزب يجب أن يـكون للشعب المصرى كله وليس للعمال فقط • وبغير دخـول فى بحث مدى صـواب الفكرة أو خطئها ، ومادام لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن أصل هذه الوثيقة، فالملاحظ بشكل عام أن فكرة كهذه فى سـياق فكر الحركة الشيوعيـة فى تلك الأيام ، تكون على قدر من الخطورة كبير ، ازاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعى كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها فى الأسـاس ، وتضع هذا المفهوم فى مكان الأسس والأوليات التى يعتبر الخروج عنها انحرافا سياسيا وخيانة للطبقة العاملة • أن فكرة كتلك فى ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات فى التنظيم ، سيما أنه يصعب تجاهلها أو ازدراؤها مادامت صدرت عن مثل كورييل ذى الهيمنة والسيطرة والنفوذ •

والملاحظ أن الحرص المعتاد من أية قيادة سياسية يملى عليها الحذر من الطرح المفاجىء لفكر أو لتوجه سياسى جديدين ، وذلك خوفا من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد فى حدوث انقسامات تنظيمية • ويلاحظ أيضا أن فكرة كهذه تبدو غريبة الى حد ما على مثل كورييل صـاحب شـعار « التعميل » السريع وهـذا يثير الحيرة عن كيفية اجرائه هذه النقلة السريعة الواسـعة • والملاحظ كذلك ، أن فكرة كهذه ، لا يظن أن تصـدر عن صـاحبها فى تلك الظروف ، الا بعد أن تدور برأسـه قبـل اعلانها بمدة معقولة ، بما يستبعد معه أن تكون طرأت فى رأس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حدتو • فاذا أمكن استبعاد طروئها بعد الوحدة كشاغل جـاد ، فكيف صمم على اتمام الوحدة قبل أن يطرح أمرا خطيرا يشغله كهذا الأمر • اذا كان استحسن خطـا سياسيا رآه صوابا ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف أخفاها مصرا على الوحدة • واذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسى مؤقتا ، فكيف طرحها هكذا سريعا • لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التى جمعته ،

وجاء ذلك بعد مولده بشهور قليلة • وكان « خط القوات •• » هو القنبلة الزمنية التي صدعته في نوفمبر ١٩٤٧ •

انصدع حدتو في نوفمبر ١٩٤٧ بانشقاق ما اسمي « التكتل الثوري » ، بقيادة شهدي عطيه وأنور عبد الملك وسعد زهران وآخرين ، وكلهم فيما يظهر مصريون • يرجع السبب الى تقرير كورييل سالف الذكر ، فضلا عن الاحتجاج على التقسيم الفئوي للتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شهدي من مهــامة كمسئول عن العمــل الجماهيري ومشرف ســياسي على صحيفة « الجماهير » (٦٢) • واذا كان تجريد شهدي من مهامه يصلح حلقه من حلقات الخلاف أكثر منه سبباله ، فان العوامل الأخرى تتراءى وحدها كأسباب للصدع • وتوسع التكتل جدا ثم انحسر ، وأتهم بأنه تنظيم برجوازي صغير ، هذا الذي يطالب بزيادة دور العمال ، وترد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات •• » • وعلى أية حال فبعد التكتل انقسمت حدتو نفسها قسمان ، اليونسيون (نسبة ليونس الاسم الحركي للكورييل) وهم من (ح • م) • والعادليون (نســبة لعادل الاسم الحركي لعبد المعبود الجبيلي) وهم من ايسكرا • جرى الانقسام حول « خط القوات •• » وظل شوارتز متباعدا عن الصراع • واستمر الانقسام يفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدتو وسطا مهيئا للانشقاقات •

انشق «صوت المعارضة» بقيادة أوديت حزان وزوجها سدني سلامون، وفيه عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض « التكتل » • ثم أنشق من قسم الطلبة « نحو منظمة بلشفية » ضم عددا من الأجانب والعمــال وطــرح شــعار « عمال ١٠٠٪ » • ثم طرد اليونســيون العادليون من حدتو ، فأنشــأ المطرودون « حدتو العمالية الثورية » وفيها الجبيلي ومارسيل اسرائيل ، وكان ذلك في يوليه ١٩٤٨ ، فلما قبض على اسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها « نحو حزب شيوعي » التي أعلنهــا شــوارتز بعد عودته للظهور • ثم ظهرت « المنظمة الشيوعية المصرية » بقيادة أوديت حزان وزوجها سيدني ســلامون ، توسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو ثم تناقصت الى النصف تقريبا ، و « نجحت أوديت في أن تجعل كل انسان يشك في الآخــر ، وفي أن تدمر وبعمد كثيرا من الكوادر المخلصة » وقد قبض عليها وعلى زوجهــا ثم « ما لبثت اوديت بعد الافراج عنها ان تورطت في علاقات مشبوهة ، ثم مالبثت أن غادرت البلاد بعد ان تنازلت عن جنسيتها المصرية » • وظهــرت انشــقاقات أخــرى عديدة (٦٣) •

بهذا يظهر أولا ، أن صانعي وحدة حدتو هم من أسهم في تفجــير التنظيم الجديد ، حتى تناثرت اشــلاؤه في شــهور قليلة من الوحدة • وقد يلقى هذا ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر • واذا كان يمــكن الاطمئنان الى أن الوحــدة جاءت في الأساس كحلقة من حلقــات الصراع حــول التمصــير ، بين السـلطـة الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فانه يمكن القول بان الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع • وفي كلتــا الحلقتين

أمكن للسيطرة الأجنبية أن يكون لهـا الغلبـة • في الخطوة الأولى أمكن للعنصر الأجنبي اليهودي أن يجمع قواه ، ثم كان من آثار الخطوة التالية أن تبعثرت القوة المصرية ودمر منهـا ما أمكن تدميره • واتخذت الانشـقاقات أساليبا ورفعت شعارات حالت دون الاستقطاب القومي للصراع •

ولا يبدو مقنعا ما قيل شرحا لظاهرة الانقسامات ، من أنها ترجع الى عـدم تماسك مجموعة الشـيوعيين القدامى ، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجـاهل القدامى ، وعدم مساهمة الأحزاب الشيوعية الأوروبية في توحيد الحركة المصرية ، وغيـاب الكومنترن الذى كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة ، واختلاف جنسـيات الشيوعيين الأجانب في مصر بعضـهم عن بعض (٦٤) • لا يبـدو ذلك مقنعا لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد أن الانقسـام قديم ، دون أن يقوم بذاته سببا له • وتصميم الجدد عـلى تجاهل القـدامى هو مظهر آخر للانقسام لايقوم كسبب له • أما عدم مسـاهمة الأحزاب الأوروبية وغياب الكومنترن ، فقد سبق ملاحظة النشـاط اليهودى في الحركة الشيوعية العربية من خلال الكومنترن ، مما رواه بعض الشيوعيين القدامى ، ومن جهـة أخرى لايبدو طبيعيا أن يـكون توحيد حركة سياسية في بلد ما متوقفا على مثل هذا العنصر الخارجي ، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفوذ بقيت عصية على الانقسام رغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبي •

وأما أثر اختلاف جنسية الأجانب في تقسـيم الحركة ، فهو سبب صحيح ، مع ملاحظة انه اذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضـهم عن بعض يشكل سببا جوهريا للانقسـام ، فكيف لا يكون اختلافهـم عن المصريين سببا أكثر جوهريه لتفسير ما يحدث ، أن الأجانب في مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع اجتماعي ووضع سياسى باعتبارهم جاليات في بلد مشترك ، فضلا عن كون غالبية الأجانب المعنيين هنا من اليهود ، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين • فاذا اعترفنا بالجنسية مصدرا للصراع بين بعضهم البعض برغم ما يجمعهم ، أفلا نعترف بها كمصـدر للصراع بينهم وبين المصريين ، ويفسر بذلك حركة الصراع الدائر من الثلاثينات انقساما ووحدة وتناثرا وتدميرا • أفلا يمكن القول بأن مسلك هؤلاء كان سبب ذلك •

أن البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون رغم مصريتهم بالقاء تبعته على المصريين « كانت هنـاك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر •• » ، أو أن ثمة حساسيات « يعانى » منها المصريون كبلد شـبه مستمر تجـاه الأجانب (٦٥) • والشوفينيه تعنى العصبية القوميـة ، وتتردد كانحـراف سياسى • واذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحـراف أن كانت توظف في سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى ، فلا يكاد يظهر وجـه للنظر سليم يعيب على طلاب الاستقلال والتحـرر عصبيتهم القومية ، ويبرىء من هذا

العبث مقتحمى بلاد الآخرين · وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم يتعصبوا لوطنهم بالقدر الكافي ، وتسامحوا في مواجهة أحداث جسام ·

وفي مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا ، أن انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب في القيادات التنظيمية ، سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها ، حسبما سلفت الاشارة ، ويمكن أن يضاف هنا أنه في ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعي المصري » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الراية » · وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ الا يضم أجانب ويهودا في صفوفه (٦٦) · وهذا الأساس واضح الدلالة في اطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوع الى الاستقلال عن تلك العناصر · وقد ضم كثيرا من العناصر التي انشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طليعة الاسكندرية والعصبة الماركسية وغيرها · وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخي نطقت به الأحداث ، عن أن كان ثمة صراع قومي بين المصريين والأجانب في الحركة الشيوعية ، وأن كثيرا من هؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا نضالا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات ·

الملاحظة الثانية التي تظهر في السياق السابق للأحداث ، أن الفترة الزمنية التي تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقع بين يوليه ١٩٤٧ونوفمبر ١٩٤٧ وتستمر في عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هي فترة تصاعد المسألة الفلسطينية ، سواء في فلسطين أو في الوعي السياسي المصري · وهي الفترة التي شارف المشروع الصهيوني مرحلة التحقق العملي ، وتحقق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وانشاء دولة اسرائيل في نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم باعلان قيام هذه الدول في مايو ١٩٤٨ · ومن ثم ينطرح التساؤل عما اذا كان هذا التعاصر الزمني يفيد علاقة سببية أولا ·

فلسطين :

يذكر كوربيل « ركزنا جهودا كبيرة في عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي في مصر ، وقاومنا في نفس الوقت الدعاوى العنصرية التي حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسي ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استعمارية ، الى كفاح عنصري ضد اليهود · وكنا نعتقد أن العنصرية التي كان الاخوان المسلمون دعامتها كانت خير معين للصهيونية ·· فمثلا في كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الانجليزي ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، أما في قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية في البلاد » (٦٧) ·

والحادث أن المادة التاريخية تفيد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد

الصهيونية ،وأن يهود مصر الشيوعيين كافحوا الصهيونية في أوساط الجالية اليهودية • على أن يتعين ايراد عدد من الملاحظات ، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا استعماريا استيطانيا مهددا لمصر ذاتها • والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية، انما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة • ومفاد عبـــارة كوريل سالفة البيان ، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر ، وعزل الاخوان المسلمين عن المجتمع المصري •

والملاحظة الثانية ، ترد في عبارة ذكرها احمد صـادق سعد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية ، ورأوا مساندة بعض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية أحسن درع ضد العنصرية • غير أن أغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة اســتغلال النشـــاط الماركسي بين اليهود كفرس يجري مع الفرق الصهيونية : وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماما ، لا لأنهم معادين للسامية ، بل لاعتبارهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربيـــة ومنها الشعب المصري » ، وضرب مثلا لهـــذا النوع من النشـــاط بايلي ميزان من مؤسسي ايسكرا (٦٨) • ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعـــارض للصهيونية كان موظفا من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة الهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجري مع النشاط الصهيوني • ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطا منهـم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يـكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف حذرهم من موجـة عـداء يثيرها ضدهم الاخوان المسلمون ، وهم المقصودون بلفظ « العنصرية » حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كوريل ذاتها • مع ملاحظة أنه مع صدق وصف ـ العنصرية على الحركة الصهيونية ، فليس لمنصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الاخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة اســلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب ، باعتبار أن المفهوم السياسي للحركة الاسلامية مفهوم اممي تركز جامعته على العقيدة الاسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وأن ليس في الاسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به •

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسـياسي لكوريل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي أعده فيما يبدو في أكتوبر ١٩٤٥ * ، ذكر فيـه أن

(*) نشر الدكتور رفعت السعيد هـذا التقرير في كتاب « اليســار المصري والقضية الفلسطينية » (ص ١٣٠ ـ ١٥٠) وقدم له بقوله « عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهنري كوريل ، أحد مؤسسي تنظيم ح٠د٠م٠ وثمة دلائل عديـدة تؤكد أن

الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما الى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد فى بيان المعنى العدوانى لهذا الوضع . ولكن انتقل الى العرب مشيرا الى أن كبار الملاك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداؤهم لهم كلما زاد بحثهم عن حماية امبريالية ، استلهموها أولا فى الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجمها يغرب بعد يونيه ١٩٤١ ، بحثوا عن وصاية جديدة لهم فى الامبريالية الانجليزية • وأن الجامعة العربية تساير الامبريالية الانجليزية . واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الامريكى ويبدى التسامح مع الانجليز • ثم ذكر كوريل أن الصراع . محتدم بين الاستعماريين الانجليزى والامريكى بعد الحرب ، وأن أمريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة ألف يهودى الى فلسطين ، وهذا الالحاح يعنى ممارسة الضغط على الحكومة البريطانية لارخاء قبضتها عن فلسطين • ثم نصح اليهود المخلصين بأن أمريكا انما تسعى وراء مصالحها وحدها « وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل ، بل قد يأتى يوم تحمل فيه يهود العالم مسئولية توتير علاقاتها مع بريطانيا » ، وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، اذ أقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية « فى المساومات المضنية التى تجرى بينهم وبين الانجليز فى واشنطن » ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية « لتأجيل عملية الهجرة اليهودية ، وافتقاد الثقة فى السياسة الأمريكية فى المنطقة » ، كما يمكن للانجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية فى الدول العربية • والملاحظ أنه حسب التصوير السابق ، لايفهم — من منظور عربى — سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيونى الأمريكى • ويذكر « بتعين أيضا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوى الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سافرة من السلطات الانجليزية » ، ويثير مسألة « السياسة المعادية للسامية » فى الدول العربية ، التى يرى أن بريطانيا تشجعها •

ولا يذهب منصف الى أن وجدت المعاداة للسامية فى الدول العربية ، ولا ان عداء المقاومة العربية الطبيعى للصهيونية يمكن تأويله على أنه عدوان عربى ضد اليهود ، حتى ولو اتجه فى أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والاسلامية ضد يهود فلسطين ، مادام أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كوريل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودى والصهيونى أدخل فى التصنيفات البحثية والمدرسية منه فى المواقف العملية ، ازاء شعب يقتلع من أرضه ويطرد

كوريل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذى قدمه للجنة المركزية للتنظيم ، كأساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية ، والأصل الذى عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية •• وقد قمنا بترجمته الى اللغة العربية مراعين الدقة الواجبة التى تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية » •

من دياره ووطنــه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة • والملاحظ من تتبع كتابات كوريبــل واضرابه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الأمريكي بالنسبة للسياســات المصرية ، رغــم أن العــدو الرئيسي في تلك السنين وفي وعي الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطاني المحتل لأرض مصر ، أما بالنســـبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاســـتعمار البريطاني ، رغم اعتراف كوريبيل من أن الحركة الصهيونيــة صــارت مدعومة بالأمريكيين في الأساس بعد الحرب العالمية الثانية • ولكن كوريبيل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطـة السياســية لفلسطين ، ولا يلحظ في تقريره المطول اشارة مناسبة الى الصهيونية وتاريخها وأهدافها كحركة سياسية ، انما يتحدث عن اليهود في فلســطين بوصــفهم جماعة دينية ســـياسية ، وعن الاستعمار البريطاني والأمريكي ، دون اشارة للغزو الصهيوني في ذاته ولا للعنصر القومي في الصراع العربي الصهيوني • وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والأممية • وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعيـــة يبادر للاشارة الى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصــل بقارئه الى وضع ، أن لم يتعاطف فيه مع اليهود في فلســـطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاة وعدم الانتماء لأي من أطراف نزاع يصـــور على أنه نزاع بين حــركة رجعية (الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) •

يتحدث كوريبيل عن الصهيونيــة كحركة برجوازية ، ويقول ان كونهـــا « لاتستند الى أي أساس علمي لايجردها مطلقا من فاعليتها الايديولوجية ، ذلك أن فاعليتها الأساسية تنبع من كونها قد تغلغلت في صفوف الجماهير اليهودية في فلسطين وفي دول أخرى عديدة » ، ثم ينتقل الى الحديث عن الفاشية وأثرها في « الشعور بالعداء بين العرب واليهود » • وهو مع انكاره للصهيونية يرتب عليها أثرا في ظهور العنصر القومي لليهود ، ثم يصم القوى العربيــة بالفاشية ويحملها مسئولية العداء العــربي اليهودي ، ثم يقول « ينشـــأ مــن ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضا موقف متطرف •• مثل الارهاب المناهض لليهود الذي تمارسه العصابات العربيــة ، والتي تلقى أحيانا تأييدا من الجماهير العربية •• ومن ناحية أخرى المطالبة بانشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود •• بيد أن الصهاينــة الفعليين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة اليها » • هنا يصف كوريبيل العرب بالارهاب ، ويحسر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بأن أغلبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لانشاء دولة يهودية دون اشارة الى أن هؤلاء السكان أتى غالبهم بالهجــرات المتواليــة غازين وطاردين العرب من أوطانهم ، وبهذا يفصـــل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلبا للشعب اليهودي ، وبين الصهيونية التي ينحصر معناها عنده في كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار •

ويتحدث عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول أن الأوساط التقدمية بفلسطين ، سواء اليهودية أو العربية ، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية. ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعى هناك منذ ١٩٤٣ بين العرب واليهود ، وأن هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما اذا كان يتعين اشتراك الحزب فى الاضراب الذى نظمه الهستودروت فى ١٩٤٢ . ورغم أن هذا الانقسام يفيد انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات الهستودروت ، فان كورييل يسوى بين الفريقين ، العرب واليهود فى الوصف « البرجوازى » لهما . مما يفيد رفض موقفى الفريقين معا .

ثم يتحدث عن راجبات الشيوعى العربى ازاء المسألة الفلسطينية ، حسبما تبلور الموقف فى ١٩٤٠ « اظهر بعض العناصر ــ وخاصة العربية ــ اتجاها شوفينيا ، اذ كانت لاترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، وأن مجرد وجود هؤلاء اليهود فى فلسطين كان يعنى أن لديهم صلات تتفاوت قوتها بالصهيونية . ومن الملاحظ أن نفس هذه العناصر أظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير من المواقف النضالية . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، الا وهو تجاهل تعاليم ستالين التى تقول أن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازيتهم أولا . ولكن ما الذى يفعله الشيوعيون العرب ؟ أنهم يملأون صفحات جرائدهم بهجوم على الصهيونية ، ويتركون جانبا مهاجمة الرجعية العربية ، هم بهذا ينفذون الأهداف الرجعية » ، وهكذا جعل كورييل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أن يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة لليهود فى فلسطين ، وحكم على العرب أنهم شوفينيون لأنهم لا يجرون هذه التفرقة تجاه من يغزون أرضهم وديارهم ، ثم قرر أن واجب العرب ــ طبقا لتعاليم ستالين ــ أن يحارب العربى البرجوازى ، لا أن يحارب اليهودى أو قبل أن يحاربه . ثم يستطرد « ويتفق السكان العرب جميعا على ادانة الصهيونية . فما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الادانة . أن الواجب عليهم أن يعملوا على الا تتحول معاداة الصهيونية الى معاداة ــ لليهودية » . ولا تخفى غرابة هذا الحديث .

وينتقل كورييل الى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى « كما ينسى الشيوعيون العرب أن المشاكل العربية قد تطورت فى العشرين عاما الأخيرة ، وأن الشيوعيين لايمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضى تجاه يهود فلسطين ، اذ يوجد اليوم سكان يهود فى فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولغتهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين . وأخذوا يتخذون سمة الشعب العامل ، والسكان اليهود فى فلسطين يمثلون مركزا هاما فى الصناعة ، ولهؤلاء حقوق قومية ، لايمكن لأى دولة ديمقراطية أن ترفض منحهم اياها . وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك ، عليهم منح هؤلاء

السكان حقوقهم السياسية ، بما في ذلك حق الانفصال • ولكن ما الذى يقوله الشيوعيون العرب • أن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك • وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التى فرضته ، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية ، • ويلاحظ حديث كورييل هنا عن القومية اليهودية ، وهى لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وأنها ظهرت فى العشرين سنة الأخيرة أى منذ بدء تنفيذ المشروع الصهيونى فى ظل وعد بلفور • ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما فى ذلك انشاء دولة وحقها فى الانفصال • ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقا للمبادىء الستالينية • وهو لم يورد اشارة ما تفيد أن ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطينى • وأهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب — باسم الستالينية — الى الكفاح والنضال من أجل « حقوق قومية » لمهاجرين يغتصبون الشعب الفلسطينى • وقد أشار دعما لقوله الى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته أولا ، ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما فى ذلك حق الانفصال • ولم يشر الى مقولة ثالثة لستالين تتعلق بالمضمون البرجوازى للقومية ، وتفيد أن « حقوق القومية » اليهودية مقولة برجوازية • وأن أعمال المقولتين السالفتين فى ضوء هذه « المقولة » الثالثة ، يكشف عن أن كورييل يوصى الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، أى مع الصهيونية (أخذا بقوله ان الصهيونية دعوة برجوازية) • وبهذا يظهر أن اغفال العنصر القومى العربى لم يكن من أجل الأممية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها •

ثم ينتقل كورييل الى الصهيونية ، ويهاجمها باعتبارها حركة رجعية • ويذكر أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين اليها فاشتركوا فى الخطوط العريضة لسياستها • وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذا شكلا متوازنا • ولكنه توازن يؤدى فى أبسط الاحتمالات الى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا أو لامباليا ، مادام طرفا الصراع فى فلسطين يندفعان فى مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية • فاذا أضيف الى ذلك أن تقرير كورييل لم يكن مقالا دعائيا ، ولكنه تقرير سياسى ينبنى على أساسه خط سياسى لتنظيم مصرى عربى ، فان ذلك يجرى منه فى سياقه السياسى على طريقة أبى موسى الأشعرى ، الذى عزل صاحبه ذا الحق الشرعى ، ليترك عمروا يمكن صاحبه غير ذى الحق الشرعى • وحديث كورييل حجة فى أثره على الشيوعيين المصريين والعرب لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة ••

لذلك ما أن قررت الأمم المتحدة فى ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وانشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدتو تؤيد هذا القرار وتخوض المعارك السياسية دفاعا عنه • وبذلت جهدها فى الهجوم على فكرة أن تخوض مصر الحرب ضد « يهود فلسطين » بغير أن تهتم باشارة مناسبة للصهيونية • واتخذت موقف التركيز على جلاء الانجليز من فلسطين ، بحسبانه الهدف الأوحد هناك ، دون

اشارة الى الاستعمار الاستيطاني الوافد (٦٩) · واذا كان يقال أن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن أن التقسيم وقتهـا كان رغم سوءاته الحل الممكن الوحيد ، على ما أفصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفيتي بالأمم المتحدة ، فالصواب أن موقف حدتو هذا كان يستند الى أسـاس نظرى وضعه كوربيل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، واقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وانشاء الدولة الصهيونية ·

اما عن جماعة الفجر الجديد ، فالظاهر انها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين فى ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة لدخول مصر حرب فلسطين فى ١٩٤٨ . وقد سبق أن نشر صادق سعد فى ١٩٤٦ كتابا عن « فلسطين بين مخالب الاستعمار » ، ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرجعى ، وأن اليهود ليسوا أمة والصهيونية حركة رجعيـة ، لأن تطـور اليهود يكون باندماجهم فى مجتمعاتهم · وبذل المؤلف جهده فى تفنيد الصهيونيـة ، وذكر ما يعنى ان الصهيونيـة توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية العربية ، « للعمـال اليهـود وظيفة خاصة علاوة على ذلك (خدمة الرأسمالية) هى ان يكونوا محـل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وان من الحلقات التى تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية النزاعى المقصود الى طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها ، وقد رسم هـذا الهدف الاستعمارى منذ صدر وعد بلفور » ، ثم ذكر « وتشـعر القوميـة العربية باطراد توغل اليهود الاجانب فى فلسطين ، أو بكلمة أصـح باطراد احتلال الصهيونيين لفلسطين ، وكان طبيعيا أن يتسبب هـذا فى عداء العرب لليهود .. مما يعطى للاستعمار ذريعة للبقاء» . «وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية ان تظهر الحركة الوطنية اما كحـركة عنصرية موجهـة ضـد اليهود ، واذا فعلى الانجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتـلال العسكرى لفلسطين .. واما كحركة رجعية موجهة ضد المطالب (القوميـة) اليهودية وضد النظام (الديمقراطى) الصهيونى ، وقالت ان قادتها يستمدون العون من أذناب الفاشية الالمانية والايطالية .. واذن فيجب اخمادها بالقـوة محافظة على الديمقراطية » .

على أنه عاد فى الكتاب نفسه يقول ان قيـادة الحركة العربية الوطنية توجهت الى كبش الفداء وهو اليهود ، وان العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضـدهم ، وانه فى احـداث حائط البراق فى ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الانجليز العرب ، وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية « الى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود » ، وكتب مقـالا فى صـحيفة « الفجر الجديد » ضد هجرة اليهود الى فلسـطين ، ولكنه وجه المقال الى فكرة أنه مادام الاستعمار هو من يشـجع الهجرة ليحرف قضـية فلسطين من قضية حكم ديمقراطى

الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسالة الفرعية الثانوية الى المقام الأول ، مناورة بين الاستعمارين البريطاني والأمريكي .. (يقصد) تحويل الكفاح الوطني في فلسطين .. » من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطني الى كفاح « ديني عنصري » (٧٠) .

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب في التناول ، أنه مع صواب تنبيهه الى دور الاستعمار ، فهو يغفل من الاهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطاني . أن التناول السابق يصح فى النظر الى المشاكل التقليدية التى قد تثور بين طوائف الاديان المختلفة فى الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينهما دعما لمصالحه . ولكن المسالة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزوة استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار فى بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

والملاحظ أيضا أن الصهيونية تمثلت فى سياستها العملية وقتها فى أمرين ، الهجرات اليهودية الى فلسطين وانشاء الوطن القومى لليهود فيها ، وان أى اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أو أحدهما ، لا يفيد فى حقيقته عداء للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية احلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطانى كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيونى ، مادامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الامريكي وصارت تنادى هى الأخرى بجلاء الانجليز .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطينى ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية ، فى حين أن نضال العرب يجب أن يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء » (٧١) . وأن جماعة الفجر الجديد التى عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين فى ١٩٤٨ ، يقال انهما عدلت عن ذلك فى تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف .

فى هذا الاطار الفكرى السياسى المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسالة الفلسطينية فى الأربعينات . واحمد رشدى صالح يقول ان معركة فلسطين ليست ارضا زراعية يستلبها الغاصب « ولا الوطن اليهودى الذى تبنيه الصهيونية على اشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى أن الصهيونية هى ذاتها الاستعمار

مستوطنا ، لا يستغل مستعمريه فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يعيب على الحركة الوطنية العربية ، انهـا بعد ان كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الاقطاعيون العرب وجهة خاطئة الى « ــ طغيان الكراهية الدينية والحزازات الطائفية .. » وذكر ان الاستعمار والرأسمالية الصهيونية والاقطاعيين العرب هم المسئولون عن المذابح التى قامت بهـا الجماهير العربية ضد اليهود .. كما كتب يهاجم المظاهرات التى حدثت فى مصر فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور، واتهم القائمين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنيـة « الى حركة عنصرية » . وقد رد عليـه عادل ثابت « لا شك ان الحركة كانت قومية عربية بحتـة قامت بهـا عنـاصر قوميـة عربية بحتة » (٧٢) .

وهكذا اطردت ادبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حدتو، بالنسبة لفلسطين. تصور الصهيونية على انها مجرد صراع طبقى بما يستبعد العنصر القومى من الصراع ، ولا تقيم وزنا لكون « العـامل » اليهـودى فى فلسطين هو صهيونى آتاها غازيا مستوطنا . وتركز على العداء الأسـاسى للاستعمار البريطانى وحده ، وتركز هدفهـا فى جـلاء الانجليز فحسب ، وليس على افشال المشروع الصهيونى هجرة ودولة . مع تصـوير الكفـاح العربى بفلسطين على انه انحراف بالحركة الوطنيـة المعـادية للاســتعمار الانجليزى ، الى حركة دينية عنصرية اسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة عملية للاستعمار ، مع عدم معارضة هدفيها العمليين وهمـا الهجرة والدولة . ومع مهاجمـة حركات المقـاومة العربيـة ضـد المشروع الصهيونى ، باعتبارها شوفينية ان صدرت من منطلق وطنى عربى أو مصرى أو فلسطينى ، وعنصرية أن صدرت من منطلق دينى اسلامى ، وكان هـذا موقف كثير من الحركات الشيوعية فى البلاد العربية ، « كان رأى أبو زيام وجوزيف برجر وغالبية الخبراء الشيوعيين (باســتثناء تيبر) أن الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست الا حركة لا ســامية » ، وأعلن الحزب الشيوعى السورى اللبنانى أن قضية فلسطين هى قضية « استقلال وجلاء وانزل قضية التقسيم الى المرتبة الثانيـة أو الثالثة . ثم هاجم الاســتعمار واحيانا الصهيونية والرجعية العربية » (٧٣) .

ويبدو من العرض السابق ، أن عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التى عانى منها الشيوعيون المصريون فى ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، لم تكن بعيدة عما يجرى فى فلسطين ، فلا يظهر أن كان للاجانب اليهود هدف من نشاطهم فى السياسة المصرية يجاوز ما يحدث فى البلد المتاخم الشــقيق . وقد أيد الشعب المصرى حكومة ونظاما بغيضين لديه عندما اعلنا الحرب على الصهيونية فى فلسطين . وبقى القســـم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، واستغرق الشـيوعيون المصريون فى الانقسـامات والصراعات

التنظيمية دون ان يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر .. وفي الوقت الذى تناثرت فيه الحركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الاجانب ان تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طردته الحكومة في ١٩٥٠ مثل كورييل ، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر واسرائيل فى ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو فى مصر وكورييل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، واسموا « مجموعة روما » وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الاحزاب الشيوعية المصرية فى ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل «الحزب الشيوعى المصرى» قطع كل صلة بهؤلاء الاجانب كشرط لتحقيق الوحدة (٧٤) . واتفق فى وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنيب مجموعة اليهود بباريس (كورييل وجماعته) ، كما اتخذ قرار بابعاد زيمون دويك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته (٧٥) .

نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبتة الأصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، وأجبرت على اتباع سياسة الباب المفتوح مع الغرب . فانهمر عليها الوافد الأوروبى ، وتمكن منها بالتدريج ما يسميه عبد الله نديم مرض « الافرنجى » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوع الحضاري ، ورسب صلة انتماء ما لمصر بالغرب . وألقى الخديوى اسماعيل مقولته الشهيرة ، أن سيجعل مصر قطعة من اوروبا ، وتفشت نزعة التغريب ، حتى طلع طه حسين فى أواخر الثلاثينات بكتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » يقول أن مصر تنتمى الى حضارة البحر الأبيض المتوسط .

هذا الرافد الفكرى سايرت الحركة الشيوعية على دربه في الاربعينات شوطا أبعد مته ، ولكنه يسير فى الاتجاه نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشارد للمنظمات الشيوعية ، كان أثرا مبالغا فيه من آثار حركة التغريب ، أو كان أثرا لما أفضت اليه هذه الحركة من اضعاف الحس القومى لصالح الانفتاح على الغرب .. وان نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلا الى الحملة الفرنسية بحسبانها بداية التنوير والتقدم وسببهما في المجتمع والفكر المصريين ، أن ما تفضى اليه هذه النظرة من الشعور بأن غزو اوروبا لمصر هو مصدر تطورها ونقلها من الظلمات الى النور ، وان شيوع هذه النظرة فى المناحى الفكرية والاجتماعية ، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض الا يبدو غريبا أو شاذا أن يقوم أجانب بدور ما فى حركة سياسية مصرية .

ومن جهة ثانية ، فان « المصرية » التى بدأت فى ١٨٤٠ كنطاق للعزلة ضرب على مصر لينفرد بها الغرب ، هذه المصرية التى مع مفتتح القرن

العشرين — ومع ثورة ١٩١٩ خاصة — الى أن تصير مصرية مناضلة ، وصلحت وعاء للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حسبما سلف البيان فى فصل سابق ، ضاقت عما تتطلبه موجبات الامن المصرى ، كما ضاقت فى الوقت نفسه عن تحديد الهوية الحضاريه لمصر ، ولم تستطع مصر كوحدة حضارية ان تستوعب حضارة متميزة ، لذلك ألف المصريون — ومفكروهم خاصة — الحديث عن هوية مصر ، هل هى اسلامية أو عربيه أو بحر ابيض متوسط . وجرى الحديث فى مثل هذه المسالة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس كافيا بذاته ، وان ثمة سؤالا بقى محتاجا لجواب ، هو الام تنتمى مصر . ومع الطابع النضالى للمصرية على يدى حزب الوفد ، لم يجب على هذا السؤال ، لا هو ولا الحركة الفكرية التى سبقته وواكبته وورثته . ورغم نجاح الوفد التاريخى فى دمج المصريين فى كيان سياسى وطنى جامع بصرف النظر عن اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج المصرى لانتماء أعم ، سواء على مستوى الامن القومى ، أو على المستوى الحضارى . فنما فكر الاخوان المسلمين عن الجامعة الاسلاميه معبرا عن الشوق للانتماء الاعم ومقاومة الوافد الاوروبى والغربى أيا كان . وظهر فكر الحركة الشيوعية بصيغة الاربعينات معبرا عن الاممية الطبقية . كلاهما انكر الجامعة القومية ، والاخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للاممية لا يستجيب لضرورات التميز بين المواطنين وغير المواطنين .

فى غيبة الشعور بالانتماء القومى الأعم ، الدامج لعناصر الأمة من جهة ، والمنبسط الى حيث نطاقها الحضارى ولوازم امنها القومى عن جهة أخرى ، وعلى مشارف ظهور الوعى بهذا الانتماء فى الأربعينات ، ومع تفشى نزعة التغريب ، أمكن للحركه الشيوعية أن يظهر فيها هذا النتوء الأجنبى فى الاربعينات . وقد تظهر الدراسة المتأنية فى المستقبل أن فكر حركة التغريب فى مصر هو ما أدى الى ظهور كورييل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التى أفضت الى ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود فى الحركة السياسية التى تولوا قيادتها ، فقد كان من الطبيعى أن يؤكد على فكرة الاممية كبديل عن المفهوم القومى ، مادامت الاممية هى الفكرة الوحيدة التى يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغنى عن البيان أن الاممية أصل ثابت فى الفكر الماركسى النظرى ، ولكن هذا الاصل النظرى اتخذ سمات وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية ، واتخذ سمات قومية فى الحركات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه فى مصر الأربعينات اتخذ شكلا أقرب الى الحلول محل الجامع القومى . وبهذا المسلك الفكرى وجه الاتهام للحركات

القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية ، واتهام دعاوى التمصير الحقيقى داخل الحركة الشيوعية بالشوفينية أيضا · فصارت القومية ــ وهى وعاء النضال ضد الاستعمار ــ تهمـــة ، عانى منها عـــدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم فى صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الاجانب · وجرت تهمة العنصرية تمليها النشأة اليهودية لهؤلاء القادة فى ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازى فى ألمانيا ، وفى ظروف تصاعد حركة اليهود العنصرية وهى الصهيونية · وقذف بالتهمة فى وجه أحد القيالق الأساسية للعداء للصهيونية ، وهم الاخوان المسلمون ·

لذلك لم تستطع الحركة الشيوعية المصرية ، فى الأربعينات خاصة ــ أن تسهم فى المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية · وكان وجـــود المسـلمين والاقباط فى صفوفها لا يفيد حلا لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشـكلة وانكار لها · وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجه اجتماعى شعبى فى مجالات النشاط السياسى والفكرى والفنى ، وفى مجال العلوم الانسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية ·

المراجع

(١) صفحات من اليسار المصرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦ • أحمد صادق سعد • (القاهرة مكتبة مدبولى ١٩٧٦) • ص ٣٥ ـ ٣٧ •

(٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي • الياس مرقص (بيروت ١٩٦٤) ص ٢١ ، ٥٨ ـ ٥٩ •

(٣) ـ تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥ • د• رفعت السعيد • الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٧٥) •

ـ اليسار المصرى ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠ • د• رفعت السعيد (بيروت • دار الطليعة ١٩٧٢) •

ـ تاريخ المنظمات اليسارية المصرية • د• رفعت السعيد (القاهرة • دار الثقافة الجديدة ١٩٧٦) •

ـ الصحافة اليسارية فى مصر • د• رفعت السعيد (بيروت • دار الطليعة ١٩٧٤) •

ـ اليسار المصرى والقضية الفلسطينية • د• رفعت السعيد (بيروت • دار الفارابى ١٩٧٤)•

(٤) تاريخ الأحزاب •• الياس مرقص • المرجع السابق ص ١٦ ـ ١٧ •

(٥) تاريخ الأحزاب •• الياس مرقص • المرجع السابق ص ١٤ ـ ١٥ •

(٦) اليسار المصرى •• د• السعيد • المرجع السابق ص ١٢٢ ـ ١٢٤ •

(٧) اليسار المصرى •• د• السعيد • المرجع السابق ص ١٣٣ ـ ١٣٦ •

(٨) تاريخ الحركة الاشتراكية •• د• السعيد • المرجع السابق ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦ •

(٩) اليسار المصرى •• د• السعيد • المرجع السابق ص ٢٢٧ ـ ٢٣٧ •

(١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية •• د• السعيد • المرجع السابق ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ •

(١١) اليسار المصرى •• د• السعيد المرجع السابق ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ •

(١٢) تاريخ المنظمات •• د• السعيد • المرجع السابق ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، ١٦٦ ـ ١٧٠ •

(١٣) اليسار المصرى •• المرجع السابق ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ ، تاريخ المنظمات •• المرجع السابق ص ١٧٠ •

(١٤) اليسار المصرى •• المرجع السابق ص ٢٤١ •

(١٥) اليسار المصرى •• المرجع السابق ص ٥٣ •

(١٦) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٤٥ – ٢٥٠ .

(١٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٢ – ١٧٤ .

(١٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ – ١٧٦ .

(١٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٩ – ١٨٤ .

(٢٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٩١ – ٢٩٣ .

(٢١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ – ١٨٤ .

(٢٢) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٧٤ – ٢٧٥ .

(٢٣) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٥٣ – ٢٥٧ .

(٢٤) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٤٢ .

(٢٥) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٢ .

(٢٦) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٥٠ .

(٢٧) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٨٩ – ٢٩٠ .

(٢٨) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٧٨ – ٢٨٦ .

(٢٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٩٤ – ٢٩٨ .

(٣٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٥٧ .. الخ .

(٣١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤٠ – ٤١ .

(٣٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٥٣ – ٥٤ ، ١٠٢ .

(٣٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠١ .

(٣٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٣٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٣٦) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١١ – ١١٣ .

(٣٧) ابرأ الدكتور عبد العظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة العمالة لايطاليا . راجع « تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ » .
(دار الوطن العربى ، ص ٢٠٥ – ٢١٥)

(٣٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٥ – ١١٧ .

(٣٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٧ – ١١٩ .

(٤٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٢٤ .

(٤١) الصحافة اليسارية .. المرجع السابق ص ١١٤ – ١١٥ ، صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٧ .

(٤٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٠٠ – ٣١١ .

(٤٣) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .

(٤٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣١٥ – ٣٢٤ .

(٤٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق . ص ٣٢٨ – ٣٣٤ .

(٤٦) اليسار المصرى .. المرجع السابق ص ٢٩٤ .

(٤٧) اليسار المصرى ‥ المرجع السابق ص ٢٨٩ ، تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٤٣ ·

(٤٨) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٤٤ ·

(٤٩) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٤٨ ·

(٥٠) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٦٣ ·

(٥١) تاريخ المنظمات · المرجع السابق ص ٣٥٨ ــ ٣٦٠ ·

(٥٢) اليسار المصرى ‥ المرجع السابق ص ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٤٠ · ٣٦٠ ــ ٣٦٥ ·

(٥٣) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٦٧ ·

(٥٤) لقاء شخصى مع مصطفى طيبة فى فبراير ١٩٧٩ ·

(٥٥) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٤١٥ ·

(٥٦) اليسار المصرى ‥ المرجع السابق ص ٢٨٨ ·

(٥٧) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٧٦ ــ ٣٨٤ ·

(٥٨) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٧٩ ·

(٥٩) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ ·

(٦٠) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٨٣ ، ٣٨٩ ·

(٦١) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٣٩١ ــ ٣٩٤ ، ٤١٢ ·

(٦٢) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٤١٧ ــ ٤١٩ ·

(٦٣) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٤٢٠ ــ ٤٢٣ ــ ٤٢٨ ــ ٤٢٩ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٤٤ ــ ٤٤٨ ·

(٦٤) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ١٢٨ ــ ١٣٢ ·

(٦٥) تاريخ المنظمات ‥ المرجع السابق ص ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) ، ص ١٢٦ ــ ١٢٧ ·

(٦٦) لقاء شخصى مع الدكتور فؤاد مرسى فى يناير ١٩٧٩ ·

(٦٧) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ د· السعيد ص ١٨٢ ، ٢٨٣ ــ ٢٨٤ ·

(٦٨) صفحات من اليسار ‥ المرجع السابق ص ٤١ ــ ٤٢ ·

(٦٩) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ المرجع السابق ص ٢٣٦ ــ ٢٣٠ ·

(٧٠) فلسطين بين مخالب الاستعمار · صادق سعد · ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٧٧ ، ٨٢ ــ ٨٣ ·

اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ المرجع السابق ص ١٠٣ ــ ١٠٤ ·

(٧١) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ المرجع السابق ص ٧٦ ــ ٧٧ ·

(٧٢) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ المرجع السابق ص ٥٩ ــ ٦٦ ، ١٠٦ ــ ١٠٧ ·

(٧٣) تاريخ الأحزاب ‥ الياس مرقص · المرجع السابق ص ٢١ ، ٦٥ ·

(٧٤) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية ‥ المرجع السابق ص ٢٥٥ ·

(٧٥) لقاء شخصى مع د· فؤاد مرسى فى يناير ١٩٧٩ ·

٣ ـ ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يوليه ١٩٥٢ ، يحتاج الى وقت وجهد من شأنه أن يفضى الى تراخى اعداد هذه الدراسة للنشر أمدا غير مقدر • ولعل الظروف تسمح بأذن الله بأكمالها فى دراسة مستقلة ، تتبعا للموضوع المدروس ، أو فى نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها • على أنه يحسن فى عجالة الافصاح عن الموقف الفكرى للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخى العام للموضوع بعد ٢٣ يوليه ، لا عن طريق التأريخ التفصيلى له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التى توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر •

أولا : سلفت الاشارة الى موقف الملك المتعض من الجامعة الوطنية التى كانت تقف بصبغتها الديمقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الاسلامية، ليقوى بها على الحركة الديمقراطية• حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومى ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجنح اليه من مسالك سياسى يفضى الى التفرقة • وقد أتت ثورة ٢٣ يوليه فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونية ١٩٥٣ • بما يعنى أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق التوحد القومى الأمثل لجماهير الشعب المصرى بعناصره الدينية •

كما سلفت الاشارة الى محاولات الاحتلال البريطانى ، ازكاء روح التفرقة بين المسلمين ، الاقباط كلما أمكن له ذلك • وقد أمكن لثورة ٢٣ يوليه اجلاء الاحتلال البريطانى عن مصر ، وتم ذلك فى ١٨ يونية ١٩٥٦ ، وازيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والاقباط •

ثانيا : فان الاتجاه الاصلاحي المتصاعد لثورة ٢٣ يوليه ، قد حقق عددا من الاصـــلاحات الاجتماعية التي كان من شـــأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التي كانت تعوق التوحـــد القومي الأمثل . ومثال لذلك القرار الذي اتخذته في ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، والغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليه فضلا عن الغاء نظام الوقف الاهلي • كما الغت الكثير من المدارس التبشيرية والأجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة . وحققت قدرا كبيرا من المســاواة في فرص التعليم والعمالة ، بالتوسع في مجانية التعليم من ناحية ، والتزام نظام شبه صارم في التحاق الطلبة بالمدارس الاعلى وكليات الجامعات عن طـــريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حدا للمساواة في فرص التعليم لا بأس به قط • كما شرع الالتزام بالحاق الخريجين بالوظائف والاعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل . مما حقق ذات القدر من المساواة في فرص العمل للخريجين • والتزم في ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجـــة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضا ، حتى الوظائف الوسيطة •

ثالثا : فانه بعد قليـــل من التردد في السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للانتماء القـــومي لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التي أشـــار اليها جمال عبد الناصر في كتيبه « فلسفة الثورة » وهي الدوائر الاسلامية والعربية والأفريقية ، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك في السياسات العملية التي شرعت منذ ١٩٥٦ ، وأنعكس في كافة الوثائق الرسمية والدستورية ، بدءا من دستور ١٩٥٦ الذي نص على اعتبار مصر جزء من الأمة العربية • وكان الكفاح ضد الخطر الصهيوني أهم ما نفـذت به حركة القومية العربية في مصر ، بحسبان أن أمن مصر المســتقلة من النواحي العســكرية والسياسية ، لا يتحقق في مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية الا بالانتماء المصري للجامعة العربية الاشمل •

ويتعين الاشارة هنا الى ما كان من ثورة ٢٣ يولية بالنسبة لحركة الاخوان المسلمين • فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة ، أنحســم موقف الثورة ازاء الاخوان ، بأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية في العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم • ولم يكن هذا العراك العنيف الذي جرى في أواخر ١٩٥٤ ، أمرا يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجـــامعة الدينية والجـــامعة القومية ، ولم يكن موقف الثـــورة قد أنحسم بعـــد في هذه المسألة عندما شرعت في تصفية الاخوان • أنما كان مرد الأمر الى نظام الحكم الداخلي ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية في البلاد ، قديمها وحديثها ، لتكوين تنظيم سياسي أوحد يخضع لهيمنتها المباشرة • وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وامكانياته من أساليب التصفية :

ومن الجهة المقابلة ، فان نظام ٢٣ يوليه ، وأن كان دفع التطور التاريخي.

فى مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومى بين العناصر الدينية ، فانه لم يتخذ من السياسات العملية ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا . ولعل مرجع ذلك الى العوامل الآتية : ـ

أولا : نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذى قام بثورة ٢٣ يوليه فى المؤسسه العسكرية ، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدى للملك ، ولا يلحظ أن كان للوفد نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى فى فترات حكمه القليلة المتباعدة . ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الاحرار على شاكلة المؤسسه التى أنبثق منها . ولم ينجح التنظيم فى اقامة هيكل تنظيمى سياسى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد . ويذكر أحمد حمروش ، أن لم يكن ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق الى أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش فى ١٩٥١ سوى ضابط قبطى واحد برتبة لـواء ، واثنين فقط برتبه اميرالاى * . كما كثر بالتنظيم فى بدايته من ينتمون الى الاخوان المسلمين أو الى مصر الفتاة من حيث الاصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا اثرا لتنظيمات الثلاثينات .

ثانيا : تم أعتمد نظام ٢٣ يوليه فيما بعد ، على جهاز الادارة كجهاز وحيد يستند اليه فى نشاطه السياسى ، ولم ينجح النظام فى تكوين حزب شعبى جماهيرى مستقل عن جهاز الادارة . واذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ، كان أكثر مؤسسات المجتمع المصرى التى تظهر فى تكوينها أو فى مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ والى ضعف أثر حزب الوفد فيه ، اذا كان ذلك كذلك ، فان استناد نظام ٢٣ يوليه على هذا الجهاز الأوحد فى النشاط السياسى ، كان من شأنه الابقاء على هـذه الظواهر . يضاف الى ذلك ، ما روعى فى اختيـار قيادات الجهاز واقسامه الهامة من أن يكونوا من « أهـل الثقة » ، وهم فى الغالب اما أن يكونوا من الضباط الاحرار خاصة أو ممن يتصلون بهم بروابط شـخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العضوى للمؤسسة الحاكمة كان تكوينا يفتقد جامعية الوفد .

ثالثا : أن نظام ٢٣ يوليـة كان بعيدا عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية ، سواء فى صورتها النيابية أو فى غيرها من الصـور الحزبية . وكان يميل الى تركيز السلطة على نحو فردى . كان نظاما ذو طابع استبدادى ، برغم ما أنجز من ايجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة

(*) قصة ثورة ٢٣ يوليه . أحمد حمروش . الجزء الأول (المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٤٠) ص ٢١٥ .

وأضعف سلطتها ، وامتد هذا المسلك الى المجلس الملى نفسه ، المؤسسة القبطيه المنتخبة ، والتى كانت تقف تاريخيا فى مواجهة الاكليروس ، وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفى هذا السياق جرت اجراءات التأميم للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الاجراءات لم يدع أحد قط بانها اتسمت بأى وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فان عددا من هـذه المشروعات وجدت نسـبة ملحوظة من الاقبـاط بين موظفيه ، وكان من شـأن اعـادة تنظيم علاقات العمل فى هذه المشروعات سعيا لايجاد قدر من المسـاواة بين العاملين بالشركات المؤممة كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ، ولدى الاقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

رابعا : اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التى قام بها نظام ٢٣ يوليه، اتخذت طابعا دينيا اسلاميا ، خاصة مع بداية حركة التاميمات الواسعة . ويلحظ ذلك مثلا فى تقرير لجنة المائة الذى أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطنى فى مؤتمر القوى الشعبية فى ١٩٦٢ . واضطر النظام فى غيبة التنظيمات الجماهيريه السياسية الفعالة ، أن يتخذ مسلكا شديد الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التى وجهها فى ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الاخوان المسلمين ، مما رأى معه تغطية لهـذا المسلك أن يزكى بعض الاتجاهات الدينية ، مادامت موالية له بحـكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشـكل ما كحركة الطرق الصـوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

خامسا : مع غيـاب التنظيمات الشـعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة فى السياسة ، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سـواء فى الحيـاة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير الى التقوقع والتشرذم وتخبو عوامل التوحيد ، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتميزات المختلفة. لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوى المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائى يؤكده الحكم الفردى ، بمسلك تلقائى منه أو مقصود ، ضمانا لعدم التجمع من جهـة ، واستنفادا للطاقات من جهـة ، والتماسا للأمن والمساواة فى رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة فى ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء أقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تعوزه الوسـيلة السياسية لدعم بعض المرشـحين الأقباط والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضا فى الانتخابات الأربع التالية التى جرت فى الستينات والسبعينات (١٩٦٨ ، ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسى الشعبى على طريقة الوفد ، عولج باقرار مبدأ دستورى جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة اعضـاء فى المجلس النيابى . وروعى فيما بعد أن يكون المعينون اقباطا غالبهم أو كلهم .

الأمر الذي يوحي أن الوجود السياسي للاقباط منحه في يد الحاكم ، وأن أمنهم ومساواتهم بمواطنيهم منوط بمشيئة الحاكم وحده ٠

سادسا : مع الانعطافة السياسية الكبيرة التي جرت في السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسي والفكري لليسار باتجاهاته المختلفة في مصر ، جرت بلجوء الدولة الى استخدام الدين كسلاح لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالالحاد ٠ والجأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها الى اشاعة مناخ أثار حذر الاقباط من اثارة النزعة الدينيه كجامع سياسي يستبعدهم ، بما قد يؤثر مستقبلا في حقوق المواطنين لغير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع ٠

ومن جهة أخرى ، أثير خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والخانكة في ١٩٧٢ ، وأفضت اليه أثارة تدريجية سابقة وشائعات راجت ٠ وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر ، وانتهى سعيه الى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن أتت أحكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والاقباط ٠ وأثيرت أحداث من بعد في أسيوط وسمالوط سنة ١٩٧٧ ٠

ومن جهة ثالثة ، فانه مع استخدام الدين كسلاح في معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته ، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الاسلامية أيضا ٠ وقد ساعد مسلك الدولة الأول في اشاعة المناخ الديني ضد اليسار ، ساعد في تقوية الحركات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الانتماء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة ٠ فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هي حامية الاقلية القبطية ٠ وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما الى خصم ٠

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث ٠ أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، في اطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الديني والمفهوم القومي لها ٠ وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة في التفرقة بين المسلمين والاقباط ٠ واذ يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتا المصلحة الجوهرية في اشاعة التفرقة بين المسلمين والأقباط ، فان مقاومة هذا الأمر تدخل ــ كما دخلت في الماضي ــ في نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة في كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضي وما قرب ٠

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية في اطار المفاضلة التي تمليها الضرورات التاريخية ٠

ماذا بعد ....

مقـــدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية في مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية . وجرى بيان نمـو تلك الجـامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع ايضاح جوانب الصراع السياسي التي لابست تلك الحركة . وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعيـة ، التركيز على صورها العملية الملموسة . وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسـلمين والاقباط وامتزاجهم معا في وعاء قومي واحـد . لذلك لم تفرق الدراسـة كثيرا بين حركة البناء القـومي وبين حـركة هـذا الامتزاج ، ونظرت اليهما كمترادفين في التطبيق . واقتضى ذلك تتبع مواقف القـوى السياسية المختلفة في السياق التاريخي العام من هذه العلاقة ، والظروف التي سعت فيهـا كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذي استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى أي من هذه المواقف .

وليس من أهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ؛ أو التركيز على ما يعتبر عظة وعبرة ينبغي اخراجها للقارىء . وحسب هذه الدراسة أن تمد أمام القارىء خيطا من خيـوط التطور التـاريخي لمصر في القرنين الأخيرين ؛ ليستخلص بنفسه ما يراه . على انه يمكن في تجريد شديد القول ، انه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسـية المختلفـة ، ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسـلمين والاقبـاط أو استغلال اى من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل ، وليس في مقـدورها أن تتجـاهل ، أن ثمـة تيارين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكد على الجامعة الاسلامية كجامع سياسي يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكد على

اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي – أى صلة الزمان والمكان – كجامع قومى يضم المصريين كافة في جماعة سياسية واحدة ، وان اختلفت اديانهم . وان الجامعة القومية التى نبتت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني . قد آلت في منتصف القرن الحالي الى ان تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو ينجلي بقدر مالا تتطابق الدائرتان اللتان ترسماهما كلتا الجامعتين . على ان ما يمكن أو تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تلتقيان على أرض فلسطين . بالنظر الى الموقف العقائدى المكافح للاسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهاينة في فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين) ، وبالنظر الى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار .. ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الاشارة فى فصل سابق ، الى أن الوطنية المصرية قد استوعبت في حركة الوحدة العربية مادامت مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار ، وان الحركة الدينية السياسية رغم مجافاتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سهامها الى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة فى مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشتبك فى عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين طرحه للجدل فى هذا الفصل الأخير ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية ازاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى . وان جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن ان يبدأ والا ينتهى نهاية مبتسرة ، مع توقع الا يصل الى نتائجه المرجوة مرة واحدة . فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلها الكثيف على الجميع وتراكمت آثارها عليهما معا . واخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة، ولا يتتبع اى منهما مايطرأ على فكر الآخر من تغييرات، ولا التنويعات المختلفة لوجهات النظر المتباينة داخل كل منهما ، هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق الى صاحبه ، وبها يصير كل منهما فى مثل الجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

وضع المسالة :

ونقطة البدء فى هذا الحوار ، التى تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيار الدينى السياسى من جهة ، ومن حيث ما توجبه

الامانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة . نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي – او بعض من فصائله – في نظرته الى التيار الديني السياسي باعتباره كله، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وافساد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن أسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات القوى الرجعية كالسراى استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني السياسي من حيث هو تيار شعبي . وجرى نوع من الربط الخاطيء بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تعميم خاطيء في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطني في مرحلة كفاح الاحتلال البريطاني ، أن يقصروا آمالهم السياسية في اجلاء هذا الاحتلال وفي بناء النظام الديمقراطي الدستوري ، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الاسلامي وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضاري لما كاد يقتلعه الفكر الوافد من أسس وأصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، انما يتمثل الخطأ المقصود الاشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من أن التيار الديني السياسي هو مجرد حرف للمعركة مع الانجليز والملك وانه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية أنها نظرت الى النفوذ الثقافي والفكري والحضاري الغربي بحسبانه أخطر أسلحة الاستعمار وأشدها فتكا .

ومن جهة أخرى شاع خطأ آخر في النظر الى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بدرجات مختلفة سيما لدى التيار الاشتراكي ، وهو افتراض علاقة غير منفكة بين تيار فكري عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . فالفكر الديني السياسي يخدم الاقطاع ويعبر عنه سياسيا ، والفكر الليبرالي يخدم الراسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكي – والماركسي خاصة – يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لأيديولوجيتها ومأخذها الفكري العام ، لا وفقا لبرنامجها السياسي الاجتماعي . وقد يصاغ التعبير عن هذا المنحى بطريقة أكثر رصانة في الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الأمر يؤول في تبسيطه الى المعنى السابق .. وساعد على استقرار هذا النظر في تقييم الحركة الدينية، انها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بايضاح برنامجها السياسي والاجتماعي. وانها في بداياتها لم تترسم في تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المألوف الذي صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التي نظر بها الى الحركة الدينية السياسية ، عيبها عيبان اساسيان ، أولهما انها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثاني انها تتجاهل النظر الى الفكر موظفا في البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة مقاومة للاستعمار ، ودعم ذلك كله العزلة المضروبة على كل جانب تجاه

الآخر ، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط تؤول به الاحداث ، ولا يصدر عن استقراء تقاس به الأفكار والمواقف وزاد ذلك من العزلة المضروبة . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكر موروث عشناه وعشنا به اثنى عشر قرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حينا ، وبانحداره وجموده حينا ، وبصراعاته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . واذا كان لحقه فى القرون الاخيرة الركود ، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف محلية وعالمية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا فى هذه القرون المتأخرة . ان جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر أبعد عن الحقيقة . كما ان الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب . على انه حدث فى فترة الركود ، أن دهمنا الاستعمار الاوروبى ، وانكشف المجتمع أمام غزوته السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهمة . وهنا ظهر مايمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذيوع . وانزرع هذا الفكر فى البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمحافظة والتقدمية .

المهم فى هذه العجالة ، الاشارة الى ان الوضع الراهن قد آل الى ازدواجية وثنائية واضحة ، فى كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ، ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد . العامل السياسى والاقتصادى الذى يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكرى والايديولوجى بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى . وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ فى فهم الأوضاع المعيشة . ولعل النظرة وحيدة الجانب التى سادت غالبا بين اهل الفريقين هى المسئولة عن هذا الانفصام الحاد الذى يصدع المجتمع ويفتت قواه ، وهى المسئولة عن هذه الغربة المظلمة التى تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر . ولعل هذا التفكك هو ما ابعد سنين طويلة امكانات التقارب والتآخى ، فلم تمكن المشاركة ، ولا أمكن فى ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة الهيمنة المنفردة ، ولهذه الصعوبة الصعبة التى حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك أن افتقد التأثير المتبادل .

ثمة دائرتان متميزتان ، واحدة للعامل السياسى الاقتصادى ، والثانية

العامل الفكرى الايديولوجي (*) . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نمط فكرى وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففى اطار الفكر الليبرالى وجد العديد من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة - قد تصل الى حد التطاحن . وجد فى هذا الاطار نفسه قيادة ثورة ١٩١٩ وبعض من اقوى اعدائها . وضم هذا التيار مثلا الوفد والأحرار الدستوريين على تضادهما السياسى . ومن جهة أخرى ، وجد تعبيران ، احدهما من التيار الموروث والآخر من التيار الوافد، ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، ويمكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبيرهما عن مصلحة السرأى وتبعيتهما لها .

وفى اطار الفكر الدينى وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين ، المؤسسة الرسمية وعلى رأسها الازهر ، خاصة فى عهد مشيخة الظواهرى والمراغى الثانية ، وكانت مؤيدة للسراى ، وجماعة الاخوان المسلمين التى جاءت بتعبير سياسى متميز ومختلف أيا كانت تحالفاتها فى الثلاثينات . وقد آلت من بعد فى ١٩٤٨ الى التناقض الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك الاهتزازات العنيفة فى مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفهومات الفكر الموروث ، رغم ان توجهه الاجتماعى والسياسى لم يختلف . وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطنى ومزجه بين الاسلام والوطنية فى صيغ عملية .

وعلى هذا فان التشابه فى التوجه الفكرى والايديولوجي لم يكن يفيد بالضرورة تشابها فى التوجه الاجتماعى والسياسى . والفارق فى التوجه الأول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا فى التوجه الثانى .

ومفاد ذلك ، انه فى صدد قياس الوجهة السياسية لأى تيار أو جماعة ، لا يجوز الوقوف عند الاطار الفكرى العام ، انما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة فى البيئة الاجتماعية ، مع التسليم بأن اى اطار فكرى عام ، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفا سياسيا واجتماعيا محددا . والعبرة فى التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الأجنبى ، وأن التحرر الوطنى هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الايضاح يتعين اثارة الجدل حول ثلاث مسائل ، الأولى تتعلق بالموقف الفكرى للتيار الاسلامى بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ، والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، اى موقفه من مبدأ المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

(*) للدكتور انور عبد الملك دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . وهى واحدة من اهم شواغله الفكرية ، فيما يظهر .

١ ـ المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فان ابا الاعلى المودودى ، الكاتب الباكستانى ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها ، يوجه سهام نقده الحادة الى الجامعة القومية . يقول انه لا يكاد ينشأ الشعور بالقومية لدى قوم « الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية » . ويحصى أسسا ستا تقوم عليها القومية ، وهى وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ ، وحدة اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ، « ان هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الانسانية ، ووزعت العالم الانسانى الى مئات وآلاف من الاجزاء .. ان القوميات التى تقوم على هذه الأسس ، لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الأحوال ، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن تقضى على غيرها .. » ، « من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية أن تنشىء العصبية الجاهلية فى الانسان ، فكل امة فى الارض تريد اجتثاث امة غيرها ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشىء الا لأنها أمة غيرها (١) » .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو ، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى . وان النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبى ممثلا فى مؤسساته التبشيرية والاستشراقية ، وفى اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها . وان الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا ، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية فى بلاد الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون (٢) .

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمود دينا ، انما يقصد « ان يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الارض او الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية العنصرية ، وبعبارة أخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الاسلامية » (٣) ٠

وان كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « أما نحن فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدى أيديولوجى، لا اقليمى وطنى، ولا عنصرى قومى ، بل يعتبر المؤمنين أخوة » (٤) ٠

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى ، يقترب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحه ، فينقل عن الشيخ حسن البنا «بدانا بالجامعة العربية ، وهى وان كانت لم تستقر بعدالاستقرار الكامل ، الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فعلينا أن ندعمها ونقويها، وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام ، عربية وغير عربية ٠ فتكون نواة لهيئة الأمم الاسلامية باذن الله » (٥) ٠

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها » وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن ان يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض، الى جانب الافكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المفروض فى العروبة خاصة ، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الاسلام ، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين » (٦) ٠

ثم يذكر فى سياق آخر « ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه ، فالاسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم .. ان مكان العرب فى الجسم الاسلامى مكان الرأس او القلب » . وهو اذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية ، وإثارة النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعاة الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الاوطان والشعوب العربية جميعاء ، يغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة ، فى مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة ، فخسروا بذلك ولاء وقوه مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر أن من شان التفتيت اثارة النعرات الاقليمية فيقال ان آسيا للآسيويين وافريقيا للافريقيين وهكذا (٧) .

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية

المحضـــة أهـم ما نقلناه عن الغرب وجعلنـــاه حجر الزاوية في اقامة الدولة الحديثة . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس .. يخبطون في هذه الضلالة العمياء ، فاذا بكل دويلة مســـلمة يضنيها السعي وراء استقلالها الخاص أو حمـــاية حدودها الضيقة ، ثم لا تظفر من ذلك بشيء كامل .. ولم نســتفد من بركات النزعة القوميـــة الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاســتعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماتنا .. أن كل تزكية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية ، انما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها . لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر أن العرب كانوا يعيشون باسم الإسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز واليهود » (٨) .

وهــو يعيب على الفـكرة الوطنيـة انها تفرض على الأديان وصـايتها المشتركة « .. وتسخرها على حد سواء في تدعيم الناحيـة الروحيـة أو توطيد الأمن العام .. أما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس ، فهذا امتداد خطر .. » ، واذا كان حب الوطن غريزة ، فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩) . ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنا سـؤال لا بد من ايراده حينمـا تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الا سلام أن يعيش في ظـلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه . عرفنا مثلا أن الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكـار ، ومن الناحية السياسـية يحرم الأثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الالحاد والفساد ؛ ويوجب مثلا أن يكون رجاله ــ ولاة ورعية ــ مقيمين للصلاة وقافين عند حدود الله .

فاذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فان الاسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكترث بهذا العنوان الذى اتســم به ، عنوان الحكم القومي .. أما اذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالي باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكترث لتعاليمه الخلقية والاجتماعية . ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين » ، ثم يعقب « ان الدستور المصرى القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اســـــلامية رشيدة .. » (١٠) .

وللشيخ الغزالي كتـاب آخـر اصـدره في الستينات ، حص فيـه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربيـة عامة ؛ ولـكن اولئـك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام ، يقول « أى عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها » ، « ان الاسلام هو الذى صنع الأمة العربية جسما وروحا ، لأن الأمة العربية قبـل هـذا الدين كانت جملة قبـائل تحيا في جاهليـة طامسة .. » ، وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المعنوى سد مسده بديل من التقاليد الزاحفـة مع غارة الاستعمار على التراث الروحي والمـادى كله .

وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الأمة ، وبقصد تعويقه أن يكون رباطا عاما فعالا بين ابنائه فى المشارق والمغارب . ويقول انه اذا قيل أن الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفى الاديان ، فهى بصورتها تضع من العوائق مالا يعدل - أن لم يزد - بمراعاة الأقليات غير العربية فى الوطن العربى كالاكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية (١١).

ويذكر أن العروبة اقترنت بالاسلام من أمد بعيد فى حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة فى نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون، انما هى حسبما ورد بالحديث الشريف، «ليست بأحدكم من اب ولا أم . وأنما هى اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى » . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لايصلح لها الا العرب (١٢) .

يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوى والشيخ الغزالى يلتقيان مع ابى الاعلى فى المنظر العام الى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وابو الاعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر فى ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، اذ كانت الجامعة الدينية لديه فى باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لاتنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية.

فكان تحقيق الانتماء الاسلامى السياسى لايتم لديه الا بنفى الهندية كانتماء سياسى . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . والجأه هذا الرفض الى ان يضع فى النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من الاسس مايحيلها الى محض عصبية عنصرية ، رغم أن الجامعة القومية فى مفهوم دعاتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ، انما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزمانى والمكانى ، بما يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العداء والبغضاء .

اما «الجانب المصرى» فقد صدر فى نقده للقومية عما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع ابى الاعلى مثلا لاختلاف التطبيق - مع الالتقاء فى النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم ونقا لما تفضى اليه من تفكيك أو توحيد . وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية فى القرن الماضى . ثم يقبلها متحفظا الآن لما تفضى اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لابأس بها فى طريق الجامعة الاسلامية

الاشمل ، فتصبح العروبة بمثابة الرأس أو القلب لهـذه الجـامعة . فثم شواهد فى الصياغات الفكرية لكل من الغزالى والقرضاوى ، تفصح عن انه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة، فهى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن ، بحسـبانها نزعة توحيـد لشعب مبعثر فى دويلات صغيرة ، وبحسبانها خطوة فى طريق الجامعة الاعم . وبمراعاة الآصرة القوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالى فى واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومى أن مكن للنظام الاسلامى أن يعيش فى ظلاله .. ويصـدر القرضاوى فى تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين فى حاشيته «أن الجهاد فرض عين ان هم العدو على بلد مسلم ؛ وذلك على من يعرب من العدو اولا ، فان عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم .. مسليمة سبيت بالمشرق ، وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر .. فيجب على المسلمين فداء أسرارهم وان استغرق ذلك اموالهم» (١٣) .

وفى مقابل هـذا التقبل للعروبة ، فلا يظهر ـ فيما يبدو ـ من الجهـة الاخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم الجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الغزاة . والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ، ينشـدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة فى مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية أو السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون فى العالم يجتمعون فى دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتحرر .

ولايوجد وجه لرأى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم فى مواجهة الاطماع الدولية ، أو يضن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعـة جهاد ضـد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى ، وجامعـة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة فى العالم . ولا يثور فى هذا الشأن الا أمر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة ، أهى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام ، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين . وأن الاشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها «هيئة أمم اسلامية» كما ورد فى حديث الشيخ البنا ، يشير الى أن شكل هـذه الرابطة قد يؤسس على نحو لايرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى اية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل فى تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخيـة ، فلايدور حول رفض مطلق وايجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتملة ، فهو مجـال مسـتمر للحوار والجدل ، الذى لايفسد امكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرابطتين

القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع ، وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الامم الضعيفة . وبهذا ، المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للافريقيين ونحو ذلك ، مادامت تلك الشعارات ترفع ، لا لاثارة النعرة الاقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة اخرى ، فان التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت الفكرية القومية ، باعتبارها ظهرت على ايدى « يهود الدونمة ونصارى الشام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعة العربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الاسلامية وتفتيتا لها . ويمكن ان يضاف الى هذا القول عن مصر ، ان كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على انه ايا ماكان امر هذه الاسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الاسلامية ، كانت هى ماأفضى لنمو الحركات القومية ، لانها كانت تستر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الاسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع .

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين فى صفوفها ، وارتجت بابها من دون اقتحام المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم ، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرابيين على ما أشير اليه فى الفصل الاول من هذه الدراسة .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون اليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتنكيل مشهورة . ولايرد ذلك الى طورانية رجال الاتحاد والترقى ، مادام يظهر انه لايعدو ان يكون استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم أيام السلطان عبد الحميد وأسلافه .

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ، ولكنها نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى فى مذكراته التى أملاها بعد خلعه من العرش ، ويهاجم المعارضـــة الدســتورية فى دولته فيقول « قلت وسأقول ، شرحت وساشرح ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى ، والمشروطية (الدستور) فى دولة كهذه موت للعنصر الأصلى فى البلاد . هل فى البرلمان الانجليزى نائب هندى واحـد ، أو أفريقى أو مصرى ؟ وهل فى البرلمان الفرنسى نائب جزائرى واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب فى البرلمان العثمانى . لا ، لا أسـتطيع أن أقضى على ابن الوطن الذى تعـلم وفـكر ووهب نفســه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركى المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستورى فى بلاد تتمتع بوحـدة قومية ، وبين تعذر هذا الحكم فى الدول التى لاتتمتع بوحدة قومية» (١٤) .

وبهذا يظهر ان الدولة العثمانية لم تكن فى صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام ، انما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الاخرى . ورفضها « للمشروطية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان فى المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقـاء الحكم والقيادة فى يد هذا العنصر الغالب . وينظر السلطان التركى الى العـرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ، ولا يفرق بين عربى مسلم وبين رومى مسيحى من اتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الاسلامية .

والأمر الثانى الذى مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الاشارة اليه فى الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الاسلامية متمثلة فى الدولة العثمانيـة فى القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاســتعمار الغربى والتصدى له . بل لقد صارت حجر عثرة فى سبيل ازدهار حـركة تحرر وطنى اسلامى ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى . وكان من وسـائل تسرب النفوذ الاستعمارى الغربى الى العـالم الاسـلامى والعربى ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الاجنبية مثـل فذ على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عنـدما احتل الانجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابى زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطانى ، ومن قبـل ذلك خلع الخديوى اسماعيل بنصيحة من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الخديوى توفيق الذى استدعى الانجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربى فى سائر أنحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة لتخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعدادا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضـد الاستعمار .

هذا من ناحية مأتى الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فـــكرة

القومية العربية . فان مطالعه التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان ثمة تميز عربي تجاه الاعاجم • وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم بأن الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد اتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيشي ، فبني على أساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على معالم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي . واتفق لهذه الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الاسلامية . والنبت بهذا أصيل غير وافد . والبناء قام على أرض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الاشارة الى أن واحدة من اهم الوظائف التي استدعت قيامها ، أن تكون وعاء لحركة التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور ، ولا امكن قيام رابطة اسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل امثال الافغاني والكواكبي بمناهج متنوعة . وان فكرة الوطنية المصرية الضيقة ، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطاني رغم انحصارها غير المنكور •

واذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في أنها في ظروف صعبة ، قفزت ، بالمجتمع المصرى قفزات الى الامام ، وقفزت بالاستعمار البريطاني قفزات الى الوراء • وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد ، انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة المصرية في اوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية ، فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة ، وجردته من سلاحه الأثير في اثارة التفرقة الطائفية .

واذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من أشكال التجميع العربي في بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعه من الخليج الى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسيا أم أمريكيا . واذا كانت استهوته الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله . ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقي غير مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حي مكافح . ان ذلك لا يعني أن كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف ، انما الحديث يجرى هنا في سياق الوظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأى من هذه الكيانات • ان الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه ،

بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التى لن تلبث أن تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فان التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأية حركة فى ظروف ملموسة ، لا ينبغى أن تفصل عن مسارها التاريخى اللاحق وما أدته من وظيفة ، أو ما يمكن ان تؤديه من وظائف مبتغاة فى ظروف مغايرة .

★ ★ ★

ان تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكر الاسلامية . فيذكر حسن عشماوى ان القومية رابطة أوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعنى تعصبا لجنس ، بل هى اقرار بواقع أهل المنطقة » ، وان بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كأصل لهما لا تنقص من واقع عروبتهما شيئا . ويذكر انه من الطبيعى أن تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية « انما هى اطار لفكر وتراث ، انها وعاء يمكن أن يحتوى تقليدا للرجل الابيض ، أو استقلالا فكريا يستند الى طبيعة أبناء المنطقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليست الا وحدة الحيرة والضياع أمام تحديات الماضى والحاضر والمستقبل » (١٥) .

ويخص حسن دوح باشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسى الى الخليج العربى ، ويذكر «لم يستطع بعض زعماء الاتراك أن يبددوا حضارة العرب على الرغم من أسلوب التتريك الذى مارسوه قرونا طويلة » ، « أن المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد قومية عربية فى منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الاتراك منافسيهم بمكنسة العروبة . ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة ، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد والتشكيك فى عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة ان العرب كيان مادته « الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية ، الا أن عناصر أخرى كثيرة اشتركت فى صنع عروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويفرد المؤلف فصلا للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره أساسا قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فانى لا أستطيع أن أتكروافنا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون أرض العرب من المحيط الى الخليج ، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالاسلام ، والآخرون بالمسيحية . ولا أعنى أن هناك ثمة انقسام

او خلاف بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين اقوى الروابط وامتنهـا ، وفشلت كل المحـاولات الصليبية للتفريق بينهما ...
ونعل السبب فى هذا يرجع الى ان مسلمى ومسيحى الشرق يفهمون أكثر من غيرهم تعـــاليم دينهم .. أما الغربيون فقد أعمـــاهم الطمع وحب الاستعمار » .

فالدين اساس من أسس القوميه العربية باعتبار خصوبة أرض العرب بتراث الأنبياء (١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح من تجمع عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » ، ويقول « ان اسرائيل هى الاستعمار والاستعمار هو اسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع اسرائيل ، يمكنه ان يصنع الحقائق الآتية .. استعمار غربى تشترك فيه أمريكا وانجلترا وفرنسا وحثالة يهود العـالم .. استعمار نثبته فى ارضنا وبأيدينـا ونعطيه شرعيـة .. هـذا هو معنى الصلح مع أسرائيل » .

فلابد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهى عقيدة الاسلام ، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد. ويرى ان الغرب وأمريكا المسيحيين « لا يقلان فى بعـدهما عن الدين وتعـاليمه عن روسـيا » . وبالنسـبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيـل اعترافا بهـا وسـماحا لليهـود بالهجرة اليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وغير ذات الاطماع فى المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتى .

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المؤلف النظم الراسمالية التى تمكن لرأس المال الأجنبى والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية . ويرى الأخـــذ بخير ما فى النظم المختلفة ، ويذكر « جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين.. أما الحركات الاسلامية الحيـة فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير » (١٨) .

وحديث حسن عشماوى وحسن دوح يكشف الى أى مدى يمكن أن تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية فى النظر الى الأساس الفكرى العام ـ للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجـامعة ، حتى يمكن الا يقـوم خلاف بينهما الا فى بعض تفصيلات المسـألة ؛ مما يمـكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزمه الحسنين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية ، وذلك من حيث أوضاع غير المسلمين خاصـــة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من أحكام صـنع الوعاء المسـتوعب لحركتى المكافحة والنهضة . على أنه يمكن الاشارة هنا الى مثل آخر للفكر

الديني السياسي قال به واحد من علماء الأزهر المجددين في ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدي .

اذ كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدأ » ، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم ، ورد عليه الشيخ محمد الغزالي بكتاب « من هنا نعلم » الذي سلفت الاشارة اليه — فرد الشيخ الصعيدي على الاثنين بكتاب « من اين نبدأ » فذكر « أن لكل مسلم جنسيتين، جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان كانت مجتمعة في شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات .. وكذلك لكل مسلم وطنان، وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وأن كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم .. ولكل من الجنسيتين والوطنيين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتنافى ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشاركه في الوطن من غير المسلمين كما ينظر اليهم ، فهم نعيون يرى الاسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ..

وقال الشيخ الصعيدي « ان الاسلام لا يمنع المصري المسلم مثلا من ان يعتز بمصريته مع اعتزازه باسلامه ، وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبي صلى الله عليه وسلم بأنه من قريش فقال « انا افصح العرب بيد أني من قريش .. » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالي لخلطهما بين الخلافة الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظنهما أن هذه الحكومة لا تكون الا في شكل الخلافة ، وذكر أن الخلافة التي الغاها اتاتورك الغيت «بعد أن وصلت الى آخر مهازلها وصارت — العوبة بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان محمد وحيد الدين العوبة في أيديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الغاؤها هو الذي فتتهم . وذكر ان خلافة أبي بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوي ، وتعريفها الصحيح انها رياسة عامة في أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد . واذا كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامي على ذلك الشكل ، والنظام الجمهوري هو نظام الخلافة بعينه (٤١٩) .

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائما في صورة الطغاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال «ان الترك لا يزالون أمة مسلمة ، وانه من حسن السياسة أن نداوي ما بيننا وبينهم من جروح ... اما الروس فلنا معهم تاريخ طويل في الحروب ، وقد كانوا علينا مع دول أوروبا الغربية ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من

الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الاسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة » (٢٠) .

★ ★ ★

بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهي ما ركز عليه الشيخ الغزالي في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذي اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لاصدار هذا الكتاب . وهي صلة الاسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك في نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحي ، بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومي العربي ، الذي أدى الى بعث القومية العربية . ويسمي الشيخ الغزالي اهدار دور الاسلام الضخم في بناء الوجود العربي ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمي ذلك تغيرا مغشوشا هازلا (٢١) .

ويلاحظ في هذه النقطة أن التيار الديني السياسي ، يثير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذي يصاغ صياغة مفرغة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به اقامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا أمكن لكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر في سياقها السياسي والاجتماعي الملموس ، وأن يتدبر في همومه وشواغله العامة ، اذا أمكن ذلك فيمكن ادراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كعنصر في بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وان البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه .

أما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسي للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالح في انكاره ، أو تجاهل ما يفيده الواقع والتاريخ في هذا الشأن . واذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقي بشأنها او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأى يرد فيما يلي .

ان من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذه الديار . وعبارة عبد الرحمن البزاز التي اقتطفها الشيخ الغزالي تفصح عن ذلك .. « سنخرج اذن توا نحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ،

وسنخرج ايضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين .. (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بان الرابطة الاسلامية فى مصر اقوى واهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنه لا يجيز اتخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وان كان دين الاكثرية منهم .. فلابد من رابطة تجمع بين جميع ابنائها ، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع ان نؤكد ان الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم ـ بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية فى الشئون المدنية » (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابى يقر بأن الدين يولد فى ذويه نزعة تساند قوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف فى الفريقين (المسلمين والنصارى) لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذى فى تجاوزه اضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية » ، وأن كون المسلمين يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى ، أدى بالبعض الى الظن بأن القومية العربية هى النزعة الاسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكى يبعدوا المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة اخرى تتعلق بأننا نعيش فى عصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف أسرائيل علينا ، ونرى أيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة اخرى ، فاذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا فى أرض الشام ، واكدوا على فصل الدين عن البناء القومى ، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيبه ، وصار ابعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الأمة فى بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة (٢٥) . ويضاف الى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها بأسم الجامعة الاسلامية . على ان للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هى « أن السادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الايام التى سبقت الحرب العالمية الأولى. ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر الوعى القومى بهذا التكوين .. » (٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر فى الفكرة القومية الى نشأتها فى الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على

ما بدا في لبنان وسوريا . وقد سبقت الإشارة الى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الاسلامية ، كما أشير في دراسة سابقة الى انها بدأت بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة اداؤها في نشأتها الأولى ، فبينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطويرا للوطنية المصرية . وبينما لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، أى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فان كثيرا من المفكرين الداعين الى القومية العربية، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن أن تلائم بين اقرار الدين كأساس في بناء القومية ، واقرار المواطنية لذوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضاري والايمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر ايجاد صيغة تجمع بين أعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما . والمهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال فثمة مفكرين اهتموا بدور الاسلام في البناء القومي على نحو واضح. ويمكن أيراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو أستاذ قبطي مصري . والدكتور حازم زكي نسيبة وهو أستاذ أردني.

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومي ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التي تبنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية في خلق الأمم وفي رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا في تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييدا لذلك الى دور الكنائس القومية في اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية في ايرلندا في مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » . وهي اشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية في دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف ان ضعف أثر العامل الديني في تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه «يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد» وأن الخطر يتمثل في أن تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل

القومي عن طريق « قهر جماعة لأخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية .. » ، ثم يذكر « أن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة ، ومع ذلك يسود بين اعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعي .. وعلى العكس من ذلك اذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك مدعاة الى اضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الاولى بروح التآخي بين مسلمي مصر وقبطها ، ثم يذكر « اذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل في البناء القومي ، فما ينبغي أن تتجه القومية في هذه الحالة اتجاها تعصبيا ضيقا » (٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، ان الدين يفيد قوة تماسك قومي ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفي حالة تعدد الاديان في الجماعة القومية ، يمكن ان يرتب هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوي الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية : « ان الاسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - في طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التي تحرك الشعوب . ولم يلبث ان ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الديانات الأخرى « من نجح نجاحا كليا في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الاسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبي الا عندما اعتقدت أكثرية الشعوب بالوحي الالهي الذي هبط على محمد وبرسالته » ، « ان الجموع الكبيرة التي اقبلت على اعتناق الاسلام في البلاد التي فتحها العرب ، انما فعلت ذلك عن اختيار وارادة حرة ، ولم ينتشر الاسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . ان سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما ديانتهم الاسلامية فقد وجدت سبيلها الى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الاسلام في أقطار شاسعة في أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر انه مع التسليم بأنه لا ينبغي أن تقوم القومية على أساس ديني ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التي تضمها ، الا انه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل اثر الدين الاسلامي كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا، فالاسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وانما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا .. والقوة الموحدة في الاسلام لا تأتي من الانتماء الى ايمان مشترك ، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع الى التركيب الاجتماعي

المشترك والى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيئهما الاسلام » ، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الانسان ، « ثم أن الاسلام كدعوة موجهة الى الانسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى ، لا فى الاعتقاد فحسب ، بل فى توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجدانية ، وهو خير أساس لأى توحيد » . كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال فى لهجات متعددة « وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا » .

ويذكر أن الاسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربى ، وجاءت معظم محاولات الاصلاح قبيل القرن التاسع عشر على أيدى نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للاصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى» وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين فى مصر أيام الحملةالفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره .

وينقل عن الدكتور ابو الفتوح رضوان ما يشير الى أهمية الاسلام فى استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركى ، « لولا اشراق الاسلام ، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس ، لصارت الأمم العربية فى عداد الأمم البائدة » . ثم يشير الى التراث المسيحى فى المنطقة العربية باعتباره مع الاسلام « الميراث الثقافى العربى العام يعد عاملا للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور حازم نسيبه ، « كان توحيد العرب لأول مرة فى تاريخهم أولى مآثر الاسلام واسبقها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة العربية فى مرتكزها التاريخى مدينة بوجودها للاسلام » . وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من انه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للاحداث الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتى أو الاقتصادى أو أى صعيد آخر » .

ويقول ان النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ الاسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى فى الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الاسلامية هى الوسيلة التى تحقق بها المفاهيم الاسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمه الى تراث الاسلام ، الذى نهض بهم الى مركز الصدارة فى الشئون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الاسلام والعرب . واذا كان لا يصح تعريف الاسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم وحدهم ، فان ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالاسلام ،

رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة . وان القومى العربى يرى فى تركة الاسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصل .. » . ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها . كما ان المساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل فى انه يعود اليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنيان العروبة الاسلامية (٣٠) .

ثم يشير الى أن مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم افكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى » (٣١) . ثم يشير الى السبب الذى ادى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ ازاء تلك السياسة التعليمية ، الا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية ... » ، ثم يشير الى أن القومية استطاعت أن تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعى القومى » الصادر فى ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربى اذن ، بصرف النظر عن معتقده الدينى ، أن يدرس الاسلام والنبى محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم ... » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الاحوال أن تتناقص مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

٢ ــ مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، اى لمن من القــاطنين أرض الدولة تنسبغ حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، أن ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، والى اى مدى يكون الانحسار . ولعل هذه النقطة العملية هى ادق مايواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الاشارة انى أن الجامعية ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى ، ما أتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شانها . اما مايمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هــذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرته للجامعية أساسها النظر فى أمر المواطنة، اى مركز المواطنين فى الدولة والمجتمع ، من حيث تماثل حقوقهم وواجباتهم، وان كانوا من أديان مختلفة . فالامر هنــا لايتعلق بالجامعية ، ولكنه يتعلق «بالمانعية» أن صح هذا التعبير .

وبالنظر الى التيار الاسلامى السياسى ، فان مبلغ العلم فى شانه ، أن دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الاسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتابا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر . على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة ، يوجب النظــر فى الشريعــة الاسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهى على التقريب تتعلق بحقــوق غــير المسلمين وواجبــاتهم فى المجتمع الاسلامى .

وما يحسن التزامه فى بيان هــذا الامر ، ذكر مايــراه بعض مفكرى الاسلام المعاصرين ، مايرونه رأى الاسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع

الاسلامي .. وليس القصد من ايراد هذا البيان ، الاحاطة بكل مايثور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح • وانما القصد بيان ان ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وان الفقه الاسلامى لديه من الأدوات والوسائل مايمكنه من تحريك الامور استجابة للواقع المعيش . وأن لدى مفكرى التيار الاسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب مايصادفه الاجتهاد فى هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الاسلامية واصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والاخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ؛ قد يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الاصول ، وهى تواجه — فى نظر التيار الدينى — خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة . ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادىء والاصول ، وليس فى مرحلة معالجة الفروع . وانه فى مرحلةرفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم .. وأن قفزة على تلك المرحلة الاولى قد تمكّن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو • وأنه عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة اكثر . وهذا اسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض ، وهى فى رفضها لاصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الاساسية لدعوتها ، تتجنب أن تستدرج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، والا يؤدى الاستطراد فى التفاصيل الى اثارة الخلافات • والتناثر ، وحرصا على الايضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة •

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع الا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى «فى ظلال القرآن» أن يستطرد فى شرح آية الجزية ، الى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لاتؤخذ ، ويقول انها قضية تاريخية وليست واقعية «ان المسلمين اليوم لايجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لايوجدون ، ان قضية وجود الاسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم الى علاج ..» (٣٣) .. ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه «معالم فى الطريق» فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى .

على أنه اذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل ، فان المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع، انها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجاهلها هو ما قد يؤدى

الى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج مايتعين تفاديه ، وهـو يؤكد انقساما حادثا لا بين ذوى الاديان المختلفة بعضهم تجـاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع واضعفته وفصمته . والمطلوب اليوم رأب ماانصدع ورتق ماانفتق ، نبقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تتراءى محاولات الوصال .

★ ★ ★

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، أن من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الاسلامية ، مسألة وضـع المواطن غير المسـلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، « هل يكون الاصـل هو المساواة التامة بين جميـع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم فى انشاء معابد مستحدثة .. كل هذه مسائل لابد أن تجلى تماما للمسلمين ولغـير المسلمين ، فلايكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور» .

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله «أن غير المسلمين قد عاشوا فى ظل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الاعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين ، وعايشوا مكائد الاستعمار التى استغلت (حقوق الاقليات) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسـلمين وغيرهـم وبين المواطنين والاجانب . وهـم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسـماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم ، وأن تبسط لهم وجهة النظر الاسلامية فى معاملتهم ، وأن يبين لهم الفـرق بين الاحـكام الثابتة القطعية المؤبدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منهـا ويترك ، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغـيرة .. من حقهم أن يبصروا بالقول الفصل فى شان ماقدمنـا من مسـائل .. لا أن يصـدموا بتشريع دستورى مفاجىء ينص على أن شريعة الاسلام هى مصدر التشريع ..»

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا ، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات ، « أنهـا قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصـادية عامة وهامـة» . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأحبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين فى مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤) .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، فى حديثه عن قضايا الدستور

والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر ، انه اثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون ، مع ايضاح ان الدعاة للاسلام خلافهم مع القانون في تفاصيله «لا مع الدستور في قواعده العامة التي تقرر حقوق الامة» . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من أثر ذلك ، مع ماكان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع ماكان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بأن نظام الحكم في الاسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك أن «وقف بعض العاملين للاسلام موقفا سلبيا من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الاسلامية ، بل ربما تطلع البعض الى التخلص من هذه الأنظمة والارتماء في أحضان المستبد العادل ..» (٣٥) ..

وحديث الدكتور فتحي يوضح الحاح المسألة المعروضة من جهة أوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . اما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي أن الاسلام يعترف بالاديان السابقة عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه، ومن ثم فان الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وأن الآيات التي وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين اليهود أو النصارى او الكافرين اولياء ، انما وردت جميعها «في المعتدين على الاسلام والمحاربين لأهله» ، ونزلت لتطهير المجتمع الاسلامي من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من أهل الكتاب اشتبكوا مع الاسلام في قتال حياة أو موت ، «فاليهود والنصارى في هذه الآية يحاربون الاسلام فعلا ، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الايمان يفكرون في التحبب اليهم» (٣٦) .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه الى اليهود والنصارى لصلة القربى التي جمعتهم . وقد حمى نجاشي الحبشة النصراني المسلمين الفارين اليه من عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حربهم ضد مجوس فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم الى المدينة ، وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخي بين الأديان ، في نطاق وحدة تكون تعاونا بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس أن ما يقدسه اتباع دين ما لا يكره عليه اتباع دين آخر ، « وضمان المصلحة المعقولة لاشباع كل نزعة دينية لا يهدم — بداهة — حق الكثرة في اعلان سيادتها وتنفيذ برنامجها .... فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ، فمن حق مسلميها يقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر اسلامية لحما ودما ، وأنه لما يساعد على ذلك أن الاسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى ، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام » (٣٧) .

ويذكر الغزالى ان « يبلغ من مرونه النظام الاسلامى ان اعتبر اهل الذمه جزء من الرعية الاسـلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والذميين كامه متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على انهم قد أصبحوا من الناحيه السياسيه أو الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وأن يقوا من الناحية الشخصيه على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصـة · ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركه ، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهـل الكتاب عند مسلم ··· واسـتعمال اليهود والنصارى فى الوظائف الكبيرة والصغيرة امر شـائع فى بلاد الاسلام الى هذا العصر (٣٨) ·

ويقول فى موضع آخر « أننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين الصليب والهـــلال ، بيد أننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لابين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا » ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما أننا مصريون فنحن لاننكر وطننا ولا نجحده ، وأما أن شرط المصرية الصميمة الانسلاخ من الاسلام ····· فهذا ما نستغربه ···· أى غضاضة ياقوم ، فى ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين ، وينتهى الى القول « قد أجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومساليهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) · واذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الاسلام ، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط » (٣٩) ·

ويذكر سـيد قطب أن الاسلام دلل الأقليات كمـا لم يدللها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغـة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية · وأن ما يذكر ضد حكم الاسلام عن مذابح الأرمن على أيدى الترك ـ المتأخرين ، فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى ، بل كانت ذات طابع سياسى ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المســلمين فى سوريا فى ظروف سياسية مشابهة · « وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر فى الدولة العثمانية » ، « أن الحكم حين يصير الى الاسلام ، سيسير فى مبادئه السمحة الكريمـة التى لا يملك أنكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شىء فى أوضـاعها ولا حقوقها التى تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠) ·

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبـدأ الفقهى العام من أن لغير المسـلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفى القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد فى العبادة الا الامثلة النادرة التى كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها ، ليثيروا الفتن التى تمكن لهم فى الارض » · وأشار الى أن الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ،

فاذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منهـا . وقد سبق فرض الجزية على فلاحي مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر كتاب الدعوة الاسلامية اهتماما بأوضاع غير المسـلمين وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق أهل الذمه وواجباتهم في المجتمع الاسلامى . فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك اسرهم ودفـع من يقصدهم بأذى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الامام القرافى ، ان من كان فى الذمة ، وجاء أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ، وجب علينـا ان نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله » ، وحكى فى ذلك اجماع الامة . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم الداخلى ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه فوق طاقته او أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه ، فأنا حجيجه يوم القيامه » . ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم اثما . وقال أن حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية اموالهم وأعراضهم . فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميـا غير حربى قتل ، ومن سرقه قطعت يده » وبلغ من رعاية الاسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم . أنه يحترم ما يعدونه ـ حسب دينهم ـ مالا وأن لم يكن مالا فى نظر المسلمين « كالخمر والخنزير .

ويحمى الاسلام عرض الذمى وكرامتـه كفا للأذى عنه . وتحرم غيبته « ولا يجـوز سبـه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب . أو ذكره بما يكره » . وينقل عن القرافى المالكى « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسـول الله صلى الله عليه وسـلم ، وذمة دين الاسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان الاجتماعى فى الاسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملى الشافعى ان دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن حقوقهم أيضـا حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه فى الدين بنص القرآن . ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه الى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول أجبار أهل الذمة على الاسلام .. وكذلك صان الاسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى حرمة مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الاسـلامى ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا نواقيسهم . فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، الا فى أوقات الصلاة . وأن يخرجوا الصلبان فى أيام عيدهم » . وذكر عن احـداث الكنائس ، أى بنـاء الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الامصـار الاسلامية ، وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عنوة « اذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على

مصلحة رآها » ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم · وأورد أمثله من مصر ، ومما ذكره المقريزى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثه فى الاسلام بلا خلاف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبه ، امر لم يعهد فى تاريخ الديانات » (٤٢) ·

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكام القانون الاسلامى ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم · والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القران واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الاسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر اداءها منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير دينهم · فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكريه المفروضة على المسلمين · لذلك فهى لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على امرأه ولا صبى ولا شيخ ولا ذى عاهة ، ولا تفرض على راهب · ولذلك فهى تسقط عمن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنيها ، « وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الاسلام ·· » · وقد أعفى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الاشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها لما اعفوا من الخدمة العسكرية ·

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد الى بلد ، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ، انما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى الذمى ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة ··· فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج » ·

وأما الالتزام باحكام القانون الاسلامى ، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم الدينية · وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا « الاسلام ورسوله وكتابه جهرة ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها ، مالم يكن ذلك جزء من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى » ، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) ·

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم ، الى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين ، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الانسانية من البر والرحمة

«الاحسان • وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلوهم في الدين ، والمجادله مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن « وقولوا آمنا بالذى أنزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحـــد » . واكرام الرسول لاهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم • وذكر من اساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الانســـان أيا كان دينه او جنسه أو لونه » ، « اعتقاد المسلم ان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى » ، « ليس المسلم مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم او يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « ايمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط » • وان من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ، أن الاسـلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤) •

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر ، بقوله أن الدستور الاسلامي يضمن للأقلية غير المسلمه أن تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، الا ما اقتضته ظروف دولة ايديولوجية تقوم على أساس فكرة الاسلام » (٤٥) •

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر « لاهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمســـلمين ، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالامامة ورئاسة الدولة ، والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المســـلمين ، والولاية على الصدقات » • لان الامامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا ، بل هي من أعمال العبادة لكونها جهادا ، والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية ، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به • واشار في ذلك الى ما صرح به الماوردى من جواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) •

هـــذه بصورة عامة جوانب المســـألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الاســـلامي السياسى • على منهج اتبعوه وبتضـح أكثر ما يتضـــح في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، اذ يعود الى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابه لحل مشـــاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم الى غيرهم • ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الاسلامى السياسى • ومن هـــذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومي والديني السياسى ، أو داخل التيار الديني العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الاسلامى • وخلاصة النظرة الســـابقة ، أن مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعي مقرر ، تنسبغ به صفة المواطنـــة على غـــير المســـلمين ، الا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الامامة وقيـــادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الاســـلامى السياسى القائم الآن • ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه •

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية ، « يقيني أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لانه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ۰۰۰۰ أن الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاســاس لهم ما لنا وعليهم ما علينا ــ وفي هذا الاســاس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » ۰ ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الافغاني ومحمد عبده (٤٧) ۰

ويفرق المرحوم حسن عشماوى بن الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى ۰ والشريعة لديه هي الاحكام العامة التى وردت في القرآن وفي الثابت من سنة رســـول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها ۰ وهى أحكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا ۰۰۰۰ لقد جعل ليم فى العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة في تطور ، فترك لهم جل ــ أن لم يكن كل ــ شئون الارض يباشرونها بأنفسهم ۰ ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها » ۰

أما الفقه الاسلامي فهو اجتهاد من سبق في فهم الشريعـــة ، « وقد كان الاوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق ۰۰۰۰ واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فأنهم ــ وأن أحسنا بهم الظن ــ قد سعوا فى عنت شديد الى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه ۰۰۰۰ هذا الفقه الاسلامى يستحق ــ من جانب ــ أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر ــ لا يلزم احدا ، وحين أقول لا يلزم أحدا انما اعنى أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » ۰ وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غــير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمين قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية او القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) ۰

ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية ۰ ويقول أن دعاة الحركة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم ۰ ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باســم السماء ۰ وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدى الكهنة ، فكانت مآسى الحكم باسم الآلهة ۰ وجربت على أيدى أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح ۰ وجربت على أيدى الكنسية وحق الملوك الالهى ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين « ورأت شهداء المسيحية الأصيلة فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » ۰ ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الارض ، فكانت محنه مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم ۰۰۰۰ » ، « لا ، هذا لا نريده ابدا ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واســـطة بين الأرض والســـماء ۰۰۰۰

ولا يحسبن أحد أن امجادنا القديمه في المنطقه كانت نتيجه قيام حكومة دينية فيها • لا ، أنما كانت نتيجه وجود قوم متدينين ، يعيشـون فى الارض بمثل ما تستحق أن تعيش » (٤٩) •

أما عن منهج تطبيق احكام الشريعه في المسائل الدستوريه . التى تدخل فيها المسـألة المعروضـه من جانبها الحقـوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه • واذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الاشارة الى اتجاهه الفكرى ، وهو أنه يتعين في المسائل ذات الاهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنه اليقينيه متواترة كانت أو مشهورة • اما السنه التى تتمثل في احاديث الاحاد ، فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنه اليقينيه • وأن من فقهاء المسلمين عر لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة . وكذلك نعل المعتزلة والخـوارج ، « وكان الامام الغزالى يرى أن خبر الواحـد لاتثبت به الأصول » ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا ما يثبته صريح العقـل ونصـوص القرآن والسنه المتواترة • وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن أثنين من الصحابه ، وذلك « في رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسـائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا فى الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠) •

وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى ، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فان صدور الاجماع فى عصر سابق لا يلزم فى عصر لاحق ، أى لا تكون له حجية شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقـل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة • وبذلك لم يلتزم الصحابة في أى من هذه المرات بالاجماع السابق ، بل نقضوه باجماع لاحق •

ومن جهة أخـرى فان سنن الاحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص • فمن باب أولى لا يكون الاجماع ملزما اذ تنقصته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع كمصدر يلى السنه فى المرتبة التشريعية • ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يـكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنه • وقد جاء القرآن باحكام ومبادىء عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١) •

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولى ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصـة النظام الدستورى ، كانت ضعيفة • وصرفوا جل اهتمامهم الى غـير الاحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى • وبقى الفقه الاسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة • ولعل من

أسباب ذلك نزعة الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منـذ عهد الامويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة في هذا المجال ، حتى لا ينفتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون ، فان فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم فى جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تامه بينهم فى صدر الاســـلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام ــ في نظر الأستاذ الباحث ــ حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر الى مواطنيها نظرة التســـامح . وهو الأمر الذى اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهده الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين ان الاحكام الشرعية فى غير ميدان العقيدة والعادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففى صدر الاسلام كانت الدولة ــ كما قدمنا ــ تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة فى هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجـرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصـــوم الدولة فى الدين ، فالقى عبئها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبنـاء الوطن ، فيلقى عبئها على المســـلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . واذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف ، فان مما جاء به الاسلام من المبادىء ما يجعل هذا التغيير أمرا حتميا . ومن تلك المبادىء تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند فى ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى . ومن هذه المبادىء أيضا نفى الحرج الذى يؤدى الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصـــطفى المراغى . وثالث تلك المبادىء مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار فى الاسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه فى هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظه من أن وضع أهل الذمة فى البلاد الاسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما تبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا ، يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهى الى الرأى بأن علينا الا نحرم اخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا . ولا نثير لهم ــ لا سيما فى هذه الآونة ــ نفسا . اننا بذلك نفرق من روح الاخاء بين طائفتى الأمة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى أكبر عقبة بل ونزللها » . وختم حديثه بما جاء فى السنة من أن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » (٥٣) .

★★★

مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار اليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الاسلامى فى مجال الاحكام الدستورية ، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين ، فانه يمكن اضافة عدد من النقاط الى ماكتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق اساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار .. وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بان الجهود الفكرية التى أشير الى بعضها فى اطار مواقف التيار الاسلامى ، لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزء هاما من المسألة ، من حيث المساواة فى التعامل والاوضاع أمام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤل فى امكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعضا من الوظائف العليا فى المجتمع، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط ، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب . واذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا بما للاغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فان وجه الاعتراض على هذا التبرير ، أن استناده الى مفهوم نظرى من شأنه ان يمس مبدأ المواطنية ذاته ، وان الأغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم ان تكون هى الأغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهما شائعا . وان وجود الأغلبية العددية الاسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الاسلامى ، من أن تؤول مقاليد الأمور فى لحظة ما الى الاقلية الدينية بوصفها الدينى ــ وعلى العكس من ذلك فان ما يثير حذر التيار القومى ، ان يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنية لهم ويحيل المجتمع الى مجتمعين وينفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ،

ملاحظـة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصـدر الأول للاسلام، أن المسلمين فى الصدر الاول للاسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عـددية مرجوحة ، فلزمهم في هـذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هـذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتـوحة ، لئلا يفلت الزمام من أيديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفـوق السياسى والعسكرى غير المنازع ازاء القوى المناهضة لهم .

اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين فى الشئون العـامة . كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسـكرية فى الموازين العالمية الى ضعف غـير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عـدم استقرار الاوضـاع فى بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الأمر . ولمفكرى الاسلام اليوم اسوة بعمر بن الخطاب ، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فأن التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما ، بوصـفها اقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميـا يحاوره فى النظر الى المواطنين . وهو تيـار امتـدت جـذوره فى الأرض . وتراكمت له على مدى السنين أعراف شاعت فى أساليب الحياة المعيشـة ولا يسـهل اغفالها . وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشـارك فى قضـايا الكفاح والنهضـة ، وهو يقـدم فى هذين المجالين صيغة توحيد داخلى بالنظر الى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربى برمته .

واذا كان يمكن القول بأن التطـور التاريخى فى القـرنين الاخيرين قد أنتج انفصاما فى المجتمع ، بل ما يمكن ان يسمى — من قبيـل التبسـيط — الوافد والموروث ، فأن رأب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو انكاره ، ليس فى مكنة أحدهمـا نزع صـاحبه أو نفيه ، ولا فى مكنة الاخر القفز الى آخر الطريق . وايجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه . ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، ينفى دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسـلمين من الشركاء فى الوطن المشاركين فى كفاحه ونهضته .

ومن جهة مقابلة ، فاذا كان لا يثور خلاف تطبيقي بين الجامعتين السياسيتين ، أهم من هذه المسألة محل النقاش ، فانه بالنسبة للاخذ بالقانون الاسلامي ، لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، ان عقبة تقوم ازاء الدعوة للاخذ بالشريعة الاسلامية ، اهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهي وضع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للايضاح أو البحث في شأن الشريعة الاسلامية ، مما يحتاج الى بحث مستقل ، والى نقاش أكثر آناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعي منذ كانت الشريعة هي السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة اليها في القرن التاسع عشر ، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل اليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة في الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وأن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهي بذلك تعتبر مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الديني والقومي . وفضلا عن ذلك فهي في نطاق الوحدة العربية عنصر جامع ايضا لغير العرب من الاقليات القومية كالاكراد والبربر مثلا . ولا صحة كذلك في قول يزعم أن أسس الشريعة الاسلامية ، من حيث هي كذلك ، لا تصلح أداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الاسلامي من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعي . وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته في هذا السبيل .

★★★

والى من لا يطمئنون الا الى صواب المفكرين الغربيين ، حتى فى اخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ايراد مقولة روجيه جارودى « أن الجزائرى ذا الثقافة الاسلامية ، يستطيع أن يصل الى الاشتراكية العلمية بداء من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العقلي ممثلا في ابن رشد ، وكان له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . »(٥٤).

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو الى تلمس سبيل « تراثى » للاشتراكية العلمية التى يعنيها جارودى . ولكن المقصود بيان الى أى مدى سحيق يمكن للفكر التراثى أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا الى الصياغات الفكرية الاصلاحية أو الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الافقار ، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وانه أن

صدق ذلك على الفكر الفلسفي والاجتماعي ، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة للشريعة الاسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة ٠

انما يثور الأمر كله في شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهاد ، وصلاحيه التمسك باصولها تمسكا متصل الاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التي لا تتنافى مع أصول الشريعه ٠ ومع التسليم بلزوم ان يصدر الاجتهاد عن أصولها وان يستخدم مادتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافي اصولها ٠ كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارتها حسبما سلفت الاشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الاسلامية ٠ وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامه لهم مع غيرهم ازاءه ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع — بموجب وصفهم كمواطنين — من خلال الهيئات التشريعية النيابية ٠ وذلك بمراعاة ما سلفت الاشارة اليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعيدى والدكتور متولى ٠

★ ★ ★

ويبدو أن كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الاسلامى .. ويرد الموقف من اهل الذمة فى شأن تولى الوظائف العامة ، يرد فى اطار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى ٠ ويظهر لقارىء الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الاسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الاسلامى . دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الاسلامية . واذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى فى اطار هياكل تنظيمية رسمها ، فالغالب أن هذا الوضع يتعين اعادة النظر فيه ، فى اطار التنظيمات الجديدة القائمة او المرجوة .

واذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيرا جديدا ما لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال ، تفسيرا قد يكون محلا للانكار ، ولا تريد أن تطرح منهجا من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورود والدلالة .

واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا او كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول

الشريعة الاسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الاصول . وعلى هذا النحو يمكن اثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحيه أهل الذمة لتولي وظائف معينه ، ولكن من جهة مدى امكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة ، ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا ، وان اختلفت أديانهم .

لقد كان الماوردى من الحنكة في بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنبا الى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هي بيان اهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الامامة عند الماوردى سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الاعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي (وان اختلف فى وجوب هذا الشرط الأخير) . والماوردى وان لم يورد شرط الاسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . وواجبات الامام عشرة ، هي حفظ الدين ، وتنفيذ الاحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادي الاسلام حتى يدخل فى الذمة ، وجباية الفيء والصدقات ، وتقدير العطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من أعمال ، وان يباشر بنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردى الولايات التي تصدر عن الامام أربعة أقسام ، وهى الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وولايتهم عامة فى الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات والأعمال تعنى الاقاليم وعمومها يعنى انسياغ ولايته على أقاليم الدولة كلها) . والأمراء وولايتهم عامة في أعمال خاصة (أى فى اقليم معين) . وقاضى القضاه ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في أعمال عامة (اى سلطة نوعية محدودة تنسيغ على أقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في اعمال خاصة (أى سلطة محدودة فى اقليم محدد)، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين(٥٥).

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضربين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، والاولى « أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه (اى برأى الوزير) وامضاءها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الامامة الا النسب وحده ، لانه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين .. » ، ويشترط فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من آمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها اضعف وشروطها اقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الامام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدى عنه

ما أمر ويمضى ما حكم ، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك فى الرأى كان باسم الوزارة أخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه » ..

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب في المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم ..» وذكر ان يراعى فى وزير التنفيذ سبعة أوصاف، الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا فى الرأى ، أحتاج الى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة». ولا يجوز لوزير التنفيذ ان يكون امرأة» « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة ، وان لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم (٥٦) » .

وللماوردى ادراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الأمرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين ان الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى اموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع اهل الذمة منها (الوزارة) » . ورتب على هذه الفروق الأربعة فى الولاية فروقا اربعة فى شروط التولية ، فيشترط فى وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بامرى الحرب والخراج . ولا يشترط شيء من ذلك فى وزير التنفيذ . وايضاحا لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردى : « ان جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع او انفراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد أمامين » ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين فى ممارسة العمل ، ولكن فى هذه الحالة اما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل . (ولاية عامة على اقليم محدد) ، أو ان يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير انهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان واليين على عملين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ امر الوزيرين بها فى كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر من الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاة ، واذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ نواب وعمال التفويض ولاة » (٥٧) .

وامارة البلاد عند الماوردى على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة العامة تكون تفويضا من الخليفة للأمور فى بلد معين ، فيكون الامير عام النظر

خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحى وتقدير أرزاقهم .. والنظر فى الاحكام وتقليد القضاة والحكام .. وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية الدين والذب عن الحريم .. اقامة الحدود ، والأمامة فى الجمع .. وتسيير الحجيج » . واعتبارا بهذه السلطات يشترط فى التقليد فى الامارة العامة ، « الشروط المعتبرة في وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية فى الامارة وعمومها فى الوزارة » ..

واما الامارة الخاصة . فهى كحالة ان يكون الامير مقصور الامارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض للقضاء والاحكام ولا لجباية الخراج . ومادامت استبعدت من الامارة الخاصة سلطات القضاء والخراج ، فقد استبعد من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم . وفرق أيضا فى امارة الجهاد بين الامارة العامة والامارة الخاصة (٥٨) .

★ ★ ★

ويظهر مما سبق ان الامام فى نظر الفقه الاسلامى ، وان كان مقيدا باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الاسلامى ، فان سلطانه داخل هذا الاطار العام منأحكام الشريعة ، أى سلطته التقديرية ، لا يحدها حد من تنظيم دستورى أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكشف عن ضخامة هذا الأمر ، أن حدود سلطته السياسية والادارية بالغة السعة والعموم ، وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وأن شروط تولى الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرده الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتنفيذ الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى المال العام قبضا وأداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده . واذا كان لا يجوز للذمى أن يكون وزير تفويض . فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد ، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال ..

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الادارية — لا الدستورية فقط ، ان لم تعد السلطة الادارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما ، او مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالاحكام الشرعية وأمور الحرب

والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمـدير بموجب علمـه الفردى ، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيـا متخصصا ، وتجتمع المعـرفه بتجميع هـذه المعـارف والتنسـيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هـذا البيان ، اثبات أن ما يكله الماوردى لذى سـلطة من السلطات ، قد صـار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميـع الجهود المتعددة ، ولم يعـد لفرد سـلطة طليقة فى تدبير او تنفيذ . أو على الأقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدها احـكام الدسـتور ، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعـددة ، وفى نطـاق هـذه القوانين ، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور، لا تمارس كسلطة فردية ، انما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الادارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خـلال هيئات متنوعة محددة قانونا . وأن صدر القرار بامضاء فردى بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الامضاء تتويجا لكل العمليات المركبة السابقة ، وهـو فى الغالب فى المهم من الأمور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقـول أن السـلطة الفردية ، سـواء فى السـياسة أو الادارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدءين ، توزيـع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجمـاعى محـل القرار الفردى فى المهم من الأمور .

وسلطة الامام التى صورها الماوردى فردية تماما ، يبين من تحليـل عناصرها التى ذكرها ، أنهـا صـارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسـلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وانها فى النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية او العمل الجماعى ، سـواء كان تنفيذيا أو تشريعيا أو قضائيا .

وبالنسـبة لوزير التفـويض الذى خصـه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد فى المقدور تسـمية أى من عمال الدولة وقيادتهـا الآن وزير تفويض . مادام لم يعد فرد ما يملك هـذه السلطات مجتمعة ولا واحـدة منها كاملة . وفضلا عن ذلك فان الماوردى يرتب على الوضـع القـانونى لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميـع من ولاهم من عمـال التنفيذ . ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الراى الآن ، وان تغيير رئيس الجمهورية أو الملك او مجلس الوزراء أو المجلس النيابى ، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فان منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله الا يكون ذميا ، لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى في النظم القائمة .

ومن جهة اخرى فقد اجاز الماوردي للذمى أن يقلد وزارة التنفيذ ، واذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردى مبلغ معلومات للامام ومنفذ لقراراته ، اى أنه « يؤدى الى الخليفة ويؤدى عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردى ان يقتصر على هذه الوظيفة ، انما يمكن ان يكون مشاركا فى الرأى . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردى ان يضاف الى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض اضافة شرط الاسلام اليه . ووزير التنفيذ المشارك فى الراى هو عينه ما يمكن ان يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التادية الى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردى عن امارة البلاد .

اما عن جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردى لتقلدها ، الرجولة بلوغا وذكورية ، والحرية والاسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالاحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فاذا احاط علمه بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين ... واذا اخل بها أو بشىء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتى ولا ان يقضى .. فاما ولاية من لا يقول بخبر الواحد بغير جائزة (٥٩) » . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق واثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيامى واقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، ، وتصفح شهوده وأمناءه واختيار النائبين عنه ، والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته أن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقيها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا باقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، واخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردى والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الأعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه • وثالث الفروق وأهمها آن قاضي اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعاوى وفي انفاذ الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الأعلى •

ويمكن ملاحظة ان وظيفة القاضي في تصور الماوردي تدور في دائرة اوسع في اطار الشريعة الاسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي ، أي يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضي في النظام الجاري عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط •

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فان ذلك يمكن أن يحل — من وجهة نظر اسلامية سياسية — تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية • ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهي الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات . وانه حيثما بني تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فان فكر الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية •

واذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فان حقيقة المسألة — الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم • وما تؤثر به في أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية اخرى للاساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

ان كل ما ورد ذكره فيما سلف ، يتعلق بحوار فكرى حول الحقوق والواجبات . واذا امكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الاسلامى ، فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الاسلامى . وهذا اهم ما يؤثر فكرياً فى بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبغى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر ان عقبة فكرية تعوق الوصول فى هذا الأمر إلى المستوى المأمول. ومراجعة الادبيات السابقة يوضح ذلك. وان عصمة الأموال والأرواح وحريةالعقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الاسلامى عن رأى الاسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف .. بل هى جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الاسلام فى انسانيته . وقد سلفت الاشارة فى فصل سابق - الى ما بينه حسن البنا من ان الاسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لاتوفرها لها القوانين المدنية - كما سلفت الاشارة فى هذا الفصل الى ما ذكره يوسف القرضاوى بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان أيا كان دينه ؛ وان اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله ، وان ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على انه بدت فى الآونة الأخيرة ؛ من بعض من يتزيون زى التيار الاسلامى ، بدت امور واحداث مما ينكره الاسلام فكرا ومسلكا ؛ ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ؛ ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف أن يطمئن الى نسبة هذه الممارسات الى التيار الدينى الاسلامى . ولم تتكشف اية مسئوليات محددة عن أى من هذه الوقائع . على ان وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان او منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور الى التيار الاسلامى السياسى. مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الاسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الاحداث بذلك .. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسى ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فان الاسلام يميز بين المعاهدين والحربيين من اهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزاً واضحا بين النصارى المواطنين وبين غيرهم ، سواء فى المواقف التاريخية او الحالية ؛ وهو تمييز يفتقد كثيراً فيما يكتب فى الادبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه اشاعة الكراهة تجاه فريق من ابناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخى . وتلزم الاشارة ايضا الى منهج الاستاذ الامام محمد عبده عندما

ذكر انه يتعين الا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد . انما يجب فرز الخيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة الكراهة ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد في غير ميدانه ، وتوجيه للكراهة الى غير مستحقها ، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والاسلام . وشغل الناس بغير الحقيقي من الاخطار ؛ شغلا لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع ثان ١٤٠٠هـ)، مستهجنا نسبة اية شبهة في مسلك الاكثرية المسلمة تجاه الاقلية القبطية، مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال « ان الموقف في مصر من جميع جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الاثارات ، ان أضرار الاساءة الى هذا الوطن ، تلحق أول ما تلحق بالاكثرية فيه ، فهل بلغ الغباء من المسلمين في مصر ، ان يسيئوا الى وطنهم بأيديهم والى انفسهم بانفسهم . لا اظن فمازال في الرؤوس العقول » .

٣ ـ الموقف الفكرى للكنيسة

المسالة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية ، أو وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الاشارة فى اكثر من موضع فى هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربية ، التى وفدت فى ركاب الغزوة الاستعمارية على مصر . ومن جهة اخرى ، سبقت الاشارة الى انه فى مواجهة العدوان الصهيونى الإستعمارى ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة العربية الناهضة للصهيونية للاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الاشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامى والقومى قادر على الاسهام فى حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام فى ايضاح فكرة التميز والإستقلال ـ السياسى والاقتصادى ـ المستند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفى هذا السياق ، تجدر الاشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند الى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . والامر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالاقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسالة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يبسط غبطة للانبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا افنيهم » . لأن وعد الله لهم كان مشروطا ،

وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبهم « على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » ، « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم وقعوا جميعا في عبادة الأصنام » .

لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدي . وقد اسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم . أن مملكة اسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض. والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية ممهدة للمسيحية . فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الانبا شنودة فى مناسبة اخرى ، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وان سيناء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وارض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لعزل ديني ، ويذكر أن فكرة العزل الديني قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الايمان ، واصبح الايمان فى وقتنا الحاضر ، الايمان بوجود الله — اصبح الايمان بوجود الله فى كل ركن من اركان الارض ، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن ان نجمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكى نضعهم فى أرض معينة» . وان الدين يرى ان انتهى امر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكنا ان يرجع الناس المؤمنون فى الأرض كلها الى أرض معينة .. كما ان الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة ، والا سيقول اليهود فى أنفسهم ان أمريكا مثلا قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذى أرجعهم » . وذكر انه لا توجد آية فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، «ولكن توجد آيات فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبى بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجىء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » ؛ وأن كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى . وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة فى العهد القديم تشير الى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم ، لابد أن تفهم على انها قد تمت فى الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ؛

باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هي ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التى اباحت لهم فى كل العصور ، ان يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . هذا هو سر عدائهم للمسيح والمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تشتتوا اليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية » (٦٣) .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الارض المقدسة ، «ان الله الذى منحها تلك الارض فى وقت ما، هو بعينه الله الذى طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » .

فاذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتكررة على الكنائس والاديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة فى ١٩٤٨ ، اذ دمروا فى ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة ان عداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية فى القرن الاول والى اليوم، عداوة أصيلة وقائمة . والمسيحى هو لليهودى العدو رقم ١ » (٦٤) .

ويذكر الانبا يؤانس أسقف الغربية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها باسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة ، «بل هى عصابات صهيونية، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، « ان المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية او جنسية او سياسية ، بل هى جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم اسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود فى الكتاب المقدس ، انهم حانثو عهد مع الله ، موصوفون بأشنع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متذمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الافاعى ، انتم من اب هو ابليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، واسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشتتهم فى كل أرض لابادتهم وافنائهم ، فهى أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسيين وقتلوا الأنبياء (٦٥) .

هـذا بالنسبة لموقف الكنيسـة القبطية من الصهيونية وانشـاء دولة اسرائيل .. أما بالنسـبة لموقفها من مجاهدة أسرائيل ، فان الانبا غريغوريوس قد تساءل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله أن المسيحية عندما تتحدث عن المحبـة والسـلام ، انما تتحـدث عن الحق الخاص ، اذ يتنازل المسيحى عن حقه من اجل سـيادة المحبة والسـلام « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الاخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا أنى جئت لأحمـل سـلاما الى الارض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقـوله « عنـدما تكون الحرب دفاعيـة ، فالحـرب فى هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنهـا ليست دفاعا عن حق خاص ، بـل هى دفاع عن حـق عام ، لا حقى أنا شخصـيا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن أن يقتربوا الى الله الا اذا تحطموا .. لذلك أنا أومن ايمـانا أكيـدا من كل قلبى ، أن هؤلاء الناس لا يمكن أن يدخلوا فى الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب . وكشخص مسيحى أومن باسـفار الكتـاب المقـدس ، وبالحكمـة المأخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم الا انهزامهم . صدق المزمور عنـدما قال (املأ وجوههـم خزيا فيطلبون اسـمك يـارب) . ليس ما يمنع اذن أن يقيم لهم الرب سيف تاديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل .. فنحن نصلى أن ينهزموا فى الحروب لكى يخلصوا » (٦٧) .

★ ★ ★

وقد وقفت الكنيسة فى الستينات ضد ما قررت بابويه روما من تبرئه اليهود من دم المسيح . ونشط فى ذلك عن كنيسة مصر القمص بأخوم عطا الله المحرقى (الانبا غريغوريوس فيما بعد) . وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر ١٩٦٣ . ومما ذكره فى هـذا الاجتماع أن الدين الاسلامى لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقط الالتقاء بين الاسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهـودية والمسيحية » ، وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله مما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونية ١٩٦٧ ، اعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا ضـد القرارات الاسرائيلية بضـم القدس القديمة ، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الازهر والبطريرك (٦٩) . وأصدر بيت التكريس بحلوان كتيبا ، ذكر به أن وراء زرع اسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية ، لأن استخدام دولة « اسرائيل » لهـذا الاسـم الوارد فى التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود

انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا . ورغم أن اعانة اسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية « هو ضد الايمان المسيحى » .

ثم اشار الى الدور الذى اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح اسرائيل ، عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح . واعطت بذلك الدول التى يهمها مناصرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود المثلين فى اسرائيل عن تجنى الكنيسة السابق » . وهذا موقف يراه الكتيب مدانا أمام الله وأمام العالم . « ولا يسعنا الآن الا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئوله عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » . ثم ذكر أنه « من المقطوع به أن هاتين الحكومتين (بريطانيا وأمريكا) لايهمهما شئ فى الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الاخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح . فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى » ، واسرائيل تستند الى الشيطان والباطل لا الى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التى تساند العرب فى حربهم ضد اسرائيل ، خلو الدوافع العربية من العداء الدينى « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربى فى ثورته ضد اسرائيل عامة . سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الأراضى العربية . هو خلوه تماما من اى عداء ضد الدين اليهودى . فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين . لا يحملون أى بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية فى حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكنون الاحترام والتوقير العالى لكافه أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه .... وفى هذا يمتاز الضمير العربى عموما على الضمير الأوروبى الأمريكى الذى لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصريه دينيه . وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية .. أن الضمير الانجلو أمريكى لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من العصور الوسطى ، ولا تزال تتردد فى جوانبه أصداء الحروب الصليبية » . وثانى تلك العوامل هو الحوافز الانسانية التى تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد الى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية القومية التى تفرض وجودها وتنير الطريق أمام العرب . وستؤدى فى حربها مع اسرائيل « الى هدفها الايجابى الحتمى وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل . وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية الى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله فى أساسه الدينى ، بالنسبة لكنيسة اشتهرت باستمساكها العنيد بتراثها الفكرى . وأن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله فى ذلك مثل موقفها الفكرى

ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر ٠

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضاح أن مقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، أن ينظر الى المصرية فى اطار الكيان العربى الاشمل ، حسبما سلف البيان فى فصل سابق ٠ لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى ٠ وأن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى أنمنت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربيه ٠ وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية الى أن تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة ٠

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة ٠ ولكن هذا التحفظ يغيب عنه ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر أنها محل لانكار الجادين وأن من يحدثون المصرية الاقليمية انما يصدرون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا ٠ ومن جهة أخرى فان محك جدارة أى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة ٠ سيما أن كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، ، تفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة ٠ فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية ٠ وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الاسلامية ٠

★★★

على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق ٠ ومما يتعين ابرازه بادىء ذى بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هى أمر لايهم فى صدد موضوع هذه الدراسة ٠ انما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية ٠ والمواقف السياسية يشيع تبينها بين المواطنين وأن اختلفت اديانهم ، أما ما ينبغى الحذر منه ، فهو ان يقوم موقف سياسى يستقطب أهل دين ما ، بما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة ٠ لان ــ الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويفصم عراه ٠

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن

الكنيسة والوطن . فذكر أنه اذا لم يكن للكنيسة أن تستند الى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطاتها الروحي والسلطان الزمني . فهـذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا » لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة في قيامهم باعبائهم الوطنية ..... والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعا اجتماعيا أو سياسيا » (٧١) .

وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصـدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهـه الى « لبنان الجريحة ، الى عنصرى مصرنا الطيبة » ، يذكر ان « الطائفية كتكتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها للوحيد بعد الاسرة ليس مكانه الكنيسـة بل الوطن . الوطن وحده يمتص الطائفية ، اما الكنيسة فلتبقى الى الابد مكان انطلاق من العالم . مكان تنازل عن الذات .. » .

أما تلك الاتجاهات المشـار اليها ، فقد استطاع الدكتور ميـلاد حنـا أن يباورها في دراسة شيقة (٧٢) ، قال « في الحقبة الحاضرة والمستقبلية : اعتقد أن هنـاك طريقين يتجاذبان اقبـاط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب : طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني ، ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى هـذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للاسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الديني الذي يخشـاه الأقبـاط ويرقبـون حركته في حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع اسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد في الأديان ، ومن ثم يسمح بنشـاط وتواجد التيار الديني المسيحي . ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن تنكر أن هناك طريقا آخر ، يرى أن اضطهاد الاقباط كأقلية ، مهما كان هـذا الاضطهاد بسيطا ولينا ـ مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالتفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمرارا لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسـد) . ويرون أن اسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويناور لكي يسيطر على المنطقة ، ويحـول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شـعب الله المختار) ومن ثم فان هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان .. على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن ان يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ماتراه

فى أمريكا اللاتينية ـ وامتدادا لهذا الفكر فان الاقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الاكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى ... » .

والملاحظ أن الطريق الاول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقه تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو للقومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحور ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الاقليمى والاتجاهين العربى والاسلامى . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ، دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينات طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالى فيما نشره فى ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » (٧٣) ، وذكر فيه أن مصر تنتمى الى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع الشعوب الناطقة بالعربية فى أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية فى أمة أسبانية أو الانجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فان الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع فى السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط شيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة فى المجتمع .

وانما وجه الخطورة يتراءى فى صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفى توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا الى الاقتناع بان الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة فى « ضعف الاسلام » ، وأن تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحى . وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة .

وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لهـا • هو توصيف يصـدر عن « انتماء » طائفى ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصـل من الأرض وينفصـل ، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السـياسات ويعارض ، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيـد هو الصـالح الطائفى ، الذى يتحول الى انتماء سياسى •

لقد أصدر مؤلف أمريكى فى ١٩٦٣ كتابا عن الاقباط اسماه « الاقليـة الوحيدة » • أصـدره فى سياق تاريخى من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكى والغربى عامة • وينطوى الكتاب على دراســة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمـة امكانية للتحريك أم لا • ويذكر أن القومية العربية التى يترنم بهـا نظـام عبد الناصر ، لا تعنى على ألسـنة المسلمين غير الاسـلام فهى صنو له ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضـطهاد عالقا فى حلوق القبط ، الذين يستشعرون روح الاخوان بغير جسدهم (٧٤) •

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاه ، اذ حلت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيـا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشـاكل الأوقاف التى كانت تستنفد جهـودهم • كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهـم أمثلة منها الاب مكارى السريانى المتحدث الرسـمى باسـم البطريرك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علميـة من المعهد الدينى ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥) •

ويذكر أن البطريرك الانباكيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان « السياسة جزء من وظيفته » ، فان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية الى العمـل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثـة • وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط فى الوظائف الكبرى وغيره ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبا فى هالة بطولية يتحدى الأغلبيـة المسلمة والضغوط المتعددة ضد الأقلية • وأنه يمكن فى أى وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة فى الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦) •

وذكر ان القبط باقامتهم الروابط مع التيار الأساسى للمسيحية فى العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية ، يجعلون من الصعب على أى نظام مصرى أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية • وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجيـة ، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطى فان خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط فى أى اجتماع دولى ، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة ، لقـادرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صـيحات القبط فى بلده (٧٧) •

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين التى أوردهـا فى مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعنى « أن يستيقظ في الانسـان وعي استقلالي بجنسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشـاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته ... » وتحت هذه الدوافع أما ان ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية والتعصب منذ ظهورهما فى الطفـل ، هما ملاذ للامن النفسى ، والتفاوت بين انسان وآخر فى الطائفية والتعصب » يتناسب فى عنفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سـلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم فى مجال الاحساس بضياع الامان والسلام النفسى ... ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادى فى أثارة الطائفية أقوى بكثير من سـلاح التهديد الدينى الخالص .... » (٧٨) .

وكتب موسى صبرى يعلق عن ما نشر فى بعض صحف الولايات المتحدة ممن أسـموا « المصريون المسيحيون فى لوس انجلوس ... » عن التهويـل الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامى ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد الأقبـاط فى أرواحهـم وعقيدتهم من أسـوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « اننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجـروا الى أمريـكا منـذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسـية الأمريكيـة ، هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهـم وهـو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن يقلع عن هذا الغى ..... ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى » (٧٩) .

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفى يجد جذوره فى مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور فى الموقف الفكرى الدينى للاقباط . وان الخبرة التاريخيـة الطويلة لأقبـاط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطى يعى جيدا انه عانى من اضطهاد مسيحى الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الاخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذه النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . أما عن اسرائيل ، فهى من هى فى نظر الفكر الدينى القبطى حسبما سلفت الاشـارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الانبا غريغوريوس فى فقرة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تتنكره منها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فانه فى سياق الجدل مع هذا التيار المحبذ للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الاشارة الى أنه حتى فى هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر أن التكوين السكانى لمصر مما يساهم فى ترجيح كفة الاقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان فى الاقاليم المصرية المختلفة مما يساهم فى ترجيح هذه الكفة فى أقليم ما .

ونسبة السكان القبط فى الاحصاء الرسمى لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦ر٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد فى القاهرة عن ٢ر١٠ من سكانها . وأكبر نسبة للاقباط فى محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون فى صحة هذا الاحصاء الرسمى ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الا قليلا (٨٠) . فان ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفى ، فلا يبقى الا القول بأن الوقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفى الى موقف « مارونى » لا يبدو أن وطنيا مصريا الا ويتوقى الوصول اليه . ويؤكد أن الطائفية تفضى فى مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهى تصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسى ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبى وأن طال زائل . فلا ينبغى ربط المصائر به وفصم أواصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم الى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصريا ولا صار فرنسيا ، وقد مات فى السفينة بين الأرضين * ، ترك مصر ولم يصل الى شاطىء آخر .

ويمكن الاشارة هنا الى أنه يصعب على الطامعين فى مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا فى تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك فى الديانة شعوبا واسعة الانتشار فى آسيا وأفريقيا فى مناطق جد حيوية . واذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار اليه فيما سبق ، قد فطن بحق الى أن أمريكا وانجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى » ، فان ايغار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد سبقت الاشارة الى السياسة البريطانية فى مصر

(*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتى هذا الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمنى الذى التزمته هذه الدراسة ، لمبررات أمكن الافصاح عنها فى صدر الكتاب ، وهى تتبع بذور النشأة القومية فى مصر التى اقترنت بدولة محمد على وتمصيره للجيش .

في أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعيين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لحرجها المظاهرى أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربيه نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر البعض من الاقباط ، والثانى ضاقت به بعثات التبشير • وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود اثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص الا ينحسم الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة •

★ ★ ★

أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الاقباط ، ويرى أن « اضطهاد الاقباط كأقلية ـ مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا • فقد سبقت الاشارة في الفصول السابقة الى الحجم الحقيقى لما يعتبر تفرقة ، حجم لايبدو أنه وصل الى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمى كذلك الا في سياق اثارة مغالية • وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء •• جنبا الى جنب مع اشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع •• ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة •• يمثلون ثقلا معنيا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطىلتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددى » • وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات « وأن كانوا يشكون من ان نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة » • وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات • ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطى من الترقى اذا كان سبب الاستبعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الاقباط في الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة، لانه اما أن يكون المبدأ هو الترقية للاصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الامر لدى طالبى مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف الى جاليات أو أقليات متعددة •

وفى هذا السياق يمكن ايراد حديث الأب متى مسكين عن « الكنيسة وعقدة الاضطهاد » • فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التى يموج بها العالم كله ، اذا وقع المسيحى تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك الى مسيحيته » ، « يلزم أن نتبين أى نوع من الاضطهاد نجوز ، لئلا تكون مجرد محاكسات ، أو لئلا نكون مخدوعين نلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم

وعائه ٠٠ » ، ثم ذكر انواعا من الاضطهاد أساسها سوء الخلق او القسوة أو غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الالم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعي وعدم الثقافة . دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التى يحدث فيهما الاضطهاد من أجل الدين ، فهي التي تحدث بوحي التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الدينى ٠٠ » وهذا النوع من الاضطهاد الدينى ، لا يحدث الا فى حالتين ، اذا كانت العقيدة الدينية تمثل اطارا محددا لشكل الدولة أو اذا كانت السلطة الكنيسة هى التى تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين (٨١) ٠ كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الايمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشباب روح العزلة والانفصال والانكماش (٨٢)٠

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الاقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالم ، ومن ثم فان اثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك ٠ ولكن رغم ذلك فان هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار احساسهم كأقلية لها مشاكلها ٠٠ »

وهذا الطريق الآخر الذى يتجاذب الأقباط ، يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى أثارة التفرقة بين المسلمين والاقباط لضمان السيطرة ٠ ويرى فى اسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطانى يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية ٠ ولكن لا يبدو أن هذا الوعى قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للاسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الدينى القبطى من دور كذلك ٠ لذلك « فان هذا التيار قد تبنى الافكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة » ٠

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الاسلام ، والرغبة فى استبعاده سياسيا ٠ ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعنى استبعاد كل من الاسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة ازاء الديانتين ، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط ٠ لان المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الاسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها ، وابعاده عن ذلك مفقد له بعض جوهره ٠ واذا كانت نشأت العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها ٠

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعاتها بأسس العقيدة الدينية المسيحية فى نظرهم ، وذلك فى صراعها ضد البابوية . والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فيما يعتبره صمغ٠

المسيحي الأول ، معطيا ما لله لله وما لقيصر لقيصر . روفدت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصرى شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامي . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين . بل الطريق هو ايجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة وتنهضتها ، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق أن الحذر من الاسلام السياسي أو كراهيته ، تيار مغترب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثر من ابناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسي للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبد الناصر بالاخوان المسلمين فى ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الامان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للاقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامى ليس مصدر الامن للاقلية الدينية غير المسلمة ، انما مصدر الامن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادىء المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فانه ينبغى الحذر من مقولة أن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفى اسلامية المسلم . لان وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه ، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية للمعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد ان نفى اسلامية المسلم ، أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى ، لن ينجح — ان نجح — الا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى الا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة الى نوع من القردة المهرة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القمتية وحدها بنفى اسلامية المسلم ، ستنفى حتما وبالضرورة قبطية القبطى . واذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة ، لا مساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لا مشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق

المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهجر · وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزرع فى اصص جاليات المهاجر · وأن استبقى تميزه بما انطبعت عليه تربيته الاولى فى بيئته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه · والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها · بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر ·

واذا كانت الهجرة تنشىء مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، الم يفقد المقيمون فى بلدهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من انجب أبنائهم · ألن يفقدوهم تماما بعد جيـل واحـد ·

وبالمثل فان الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرؤوس ، هل سـتبقى للقبطى فى بـلاده قبطية يطمئن اليهـا بضعف الاسلام · ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا · أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها · ثم لما وفد الغزو الغـربى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها ، أم رؤوا طعنة الرمح فى الصدور ، ورؤوا طوائف كاثوليكية وبروتستنتية تقتطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك فى قرن واحد · وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حينـا ، حركة الاسـتقلال الوطنى المصرى وبعد محاصرتها للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبد الناصر ·

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق اسـتقلالها وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهلها · ألم تفد الينا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتها فيما تطلب كنيسـة القبط هذه ·

وفى المقابل ، الا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريرك الاقبـاط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) الى عمال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصـارى له العهد والأمان والسـلامة من الله ، فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته ·· » ، ثم يصف لقـاء الرجلين « فلمـا رآه (عمرو) أكرمه ، وقال لاصحابه : ان فى جميع الكور التى ملكناها الى الآن ما رأيت رجلا يشبه هـذا ·· ثم التفت عمرو اليه وقال له : جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر أحوالهم » ·

ويعلق الدكتور وليم قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والاسلام على أرض مصر • لم يكن سحقا • وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر •• كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر » (٨٣) • واذا كان هذا هو اللقاء الاول للاسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر •• فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفى نطاق رباط قومي وثيق •

★ ★ ★

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الاسلامية • ويشيع بين الاقباط قلق شديد من هذه النقطة • ووجه القلق أن الشريعة الاسلامية مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، وأن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أى في المواطنة • وأن الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين في تقرير شئون بلادهم • وأن في الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود • وأن – أصحاب الدعوة للشريعة الاسلامية لا يظهر فى فكرهم ومسلكهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية • ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم •

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوهرا ، ومبررا لقيام دعوته • والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى ، ومصدرا للصراع ولاثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهية • بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة في وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته • مما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب •

وقد أصاب الاب متى المسكين فى قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذى هو الله •• »

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الاولية ترسم أساس وضع المسألة ، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها • وتنير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس في يده سيف ولا خنجر ، وانما كتاب يؤمن به ويستمد منه – فيما يستمد – موقفه الانسانى الحميم • وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء • ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض • وعلى غير جفوة •

وبالنسبة للحذر من الشريعة الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف • فى صدد بيان الموقف الفكرى

للتيار الاسلامي من الجامعه السياسية ومن حقوق المواطنة ٠٠ وفي البداية ينبغي تقرير ان من حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب ٠ وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الاقباط والمسلمين ، ولكنها نقطه حوار وجدل بين التيار القومي عامة والتيار الديني السياسي . وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل ٠

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الاقباط بوضـــــع خاص فيه ٠ وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في اطاره ٠ ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق ٠

وبالنسبة للموقف الطائفي الذي يغالي في رفض الشريعة الاسلامية ، أو رفض أي اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية . ويصدر في رفضه أو في دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة ٠ فان هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار ٠

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الاغلبية في التقرير ، وأي دعوة تتقلص في اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للامور والاشياء في اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أي دعوة كهذه يجب فرض المصـــلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة الذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعـــــوة الطائفية ٠ وقد أشـــير من قبل في الفصـــل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبي للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيـل الأقليــة الدينية الى أقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول ـ على عكس الأقليات السياسية ـ الى أغلبية ٠

وهنا يتعين الاشارة الى أمرين أساسيين ، أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر الا حقه في المساواة والمشاركة ، وأي مواطن لا يملك لاخيه الا ضمان هذا الحق، وأي مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحـكم والاقتصـاد والسياسات ، فهي أمـر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشـائعة بينهم ٠

والامر الثاني أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجرى هنا ترجيحا لنظام قانوني أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحا لنظام قانوني لاتيني وفد ، وتقرر ، وكان غريبا عن نظم المعـــاملات المعمول بها ٠ ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاءمة ، لا وجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، لمجرد أن الأقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية ٠

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس انها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الاب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالامور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الارض » .

ويذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعت الكنيسة الى السلطان الزمني « وزاغت وراء أموال الاغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية» أى تعاليم الرسل ، « وأول كل شيء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحي الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعي للمجتمع ، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية . أنها تجعل السلطان المسيحي في المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج .. » ، « في كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحي . نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله .. » (٨٥) . كما ذكر في دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا اثناسيوس خاطب الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك أن تقوم بعمل كنسى » .

ويذكر البر لحام « ليس في الانجيل تعليم سياسي أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . أن السيد المسيح .. خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشيء ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة . ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة .. » (٨٧) .

وقد سبقت الاشارة في الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على التبع الصافى للفكر المسيحى كما تتصوره في هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسى المصرى ، الذى تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشيخ الصفى ابى الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادى ، والمعروف باسم المجموع

الصفوى • وقد تضمن جزئين ، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أى العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات •

وقد صرح في مقدمة الكتاب أن القصد من ايراده هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات في هذا المجال • ثم ذكر المبدأ المسيحي الاساسي « ولما كان القصد الاهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الامور السياسية في الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى أحكام المقارضات والمشاركات •• وما ينهاهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم معاملاته •• » • ثم أورد مآخذ أحكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل •

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة (٨٨) • وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين ما لله وما لقيصر •

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الاسلامى ومناهج فقهائه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس • والفرض والندب • وهو فى الفصل الثالث والاربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد فى وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الاسلامي عن « الاحكام السلطانية » وعن الولايات •

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريرك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الاصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الاسلامى عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد • ولعل الأمر يحتاج الى فضل بحث يدقق فى تفصيل أحكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى •

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والاربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقريبه يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيبة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع أنف الزانى فضلا عن التعويض • ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه •

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفي · وبالنسبة للسرقة ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض (أي الغرامة) · ومن يسرق بعصابة تقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا في سرقة البهائم من معسكر وفي السرقة على دفعات (أي حالة التكرار) وفي تزييف العملة · ومن ألقى نارا في مدينة أو قرية يحرق · وأثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد في النفي ·

ومن ذلك يبين ان العقوبات التي وردت في الكتاب القبطي شبه الوحيد الذي تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم ـ ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف · ومبدأ العقاب بالايذاء البدني قائم فيه وايسر دلالات ذلك أن الايمان المسيحي لا يرفض هذا النوع من العقاب · ومن ثم لا وجه للنعي على الشريعة الاسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعي نعيا مبناه مسيحية المسيحي أو يهودية اليهودي · وبذلك فان الجدل حول العقاب البدني ، لا ينبغي أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم ، ولا يختص به مسيحي لوصف ديني يتصف به · ولا يحتج بقبطيته قبطي في مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدني ·

★ ★ ★

واذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات · ومن ثم فهي لا تتضمن في هذا الشأن نظاما يوازي أيا من الانظمة القانونية أو يعارضه · واذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الديني أظهر في ايضاح هذه الدلالة · واذا كانت الشريعة الاسلامية لها مصدر ديني بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهها في التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا · واذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون في تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الاسلامي في مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان · ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحه على العادات والاعراف قديما ، وامكان ذلك حديثا · ان كان كذلك ، فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب ديني ، مادام يكفل له حقه في المساواة والمشاركة · ولا يظهر وجه لعدم الاخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعي · بل لعله يكون اليه أقرب لانه يشكل جزء من تاريخه القومي ، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا · ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوعبه من العادات والاعراف ، في كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا » (٨٩) ·

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن بونابرت في مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسي ، فعارضه أعضاء

الديوان بالاجماع « بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا (٨٩) .

وذكر بيولا كازيللي . رجل القانون الايطالي الذي كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا في مصر ، « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهي أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية » (٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهي القوانين الفرنسية (اللاتينية) والانجليزية (السكسونية) والألمانيه (الجرمانية) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجال الفقه الوضعي المصرى المحدثين من الشريعة الاسلامية . وعن نظرهم اليها لا من حيث المصدر الديني . ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانوني ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعيه ، فأن ذلك يتراءى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري . ذكر في ١٩٣٤ في مقدمة كتابه الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولا أن نمصر الفقه . فنجعله فقيها مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا .. ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو أيضا ، يحتله الاجنبي . والاحتلال هنا فرنسي . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « أني لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحي الهامه .. فهي من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام ، يلتقى عندها الشرق والاسلام ... حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا . هذه هي الشريعة الاسلامية . لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا وفي قضائنا وفي تشريعنا » (٩١) .

ثم كتب في مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحي الشريعة الاسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانوني الصحيح ، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » .. « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره . ولا تزال آثار هذا تتسق وحاجات العصر » (٩٥) .

وفي ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته ، وهو قبطي وكان أستاذا جليلا في القانون المدني ، أعد رسالة الدكتوراة عن النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الاسلامية كنوزا من الافكار والآراء والتصورات القانونية ، فاذا نحن أردنا الانتفاع بها . يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التى تحكمها جميعا .. » ، « ثم أن الفقه الاسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة ، وساد في مختلف الاقطار التى

جمعتها المدنية العربية ، تلك المدنية التي تركت آثارا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنـــون ، فليس غريبا اذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمي » ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث ... عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المســلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر احياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله في بلاد كانت مهدا له ومرتعا » . وآكد أن محاولات الغربيين قد فشلت ــ قديما وحديثا ــ في اثبات أن الشريعة الاسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الاساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات (٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الاسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤) .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاته « البلاد العربية في ابان حضارتها، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الاســلامية . والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملا لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة . فاذا أردنا الآن الرجوع بالبـــلاد العربية الى مقوماتها الاصيلة ، تعين علينا الرجوع الى هذا الينبوع ، لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » (٩٥) .



للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه النقطة . أي صـلة التراث الاســلامي بالتميز القومي لمصر والعرب . ولغيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الاسلامي السياسي المعروف . سئل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلمانية الذي يدعو له البعض كعــلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضي اليه هذا العلاج من نفي للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فاجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الديني وأنما هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفســـه المنهج الديني أو المنهج العلماني .. واذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتبـــاره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية ... » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الاسلامية والعربية من التواجد على قدم المســـاواة في تشكيل وجـه العلاقة . وأن « غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعـلم هنا

وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم ترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم ، فهي كأن لم تكن • هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » • « ان الاسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة ... » (٩٦) •
وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب ، والزاعم أن لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسير في دروب الغرب •• ، وهؤلاء يقفون ضد بعث الاســـلام السياسي « وهم في الواقع عملاء حضـــاريون للغرب •• » (٩٧) •

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربيـــة ، أن الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصدق مع الاهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبـــادىء القومية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي ••• ليست مهمة تعريب الجماهير ، بمعنى السعي الجاد لاخراجها من اسلاميتها ••• الا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، أما لكره دفين في نفوسهم للثورة نفسها ، وأما لتأثرهم بثقافة الاستعمار » •

وذكر أن فكرة الاحلاف الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربيـــة والاستعمار في وقت ما ، لم تكن تآمرا على القومية فقط ، بل كانت تآمرا على الاسلام ، بسلبه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشـــخصية القومية » • وأن صمود الشعوب ضد هذه الأحلاف حمى القومية وحمى الاسلام، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي (٩٨) • ويذكر الاستاذ محمود حداد ، أنه اذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الاسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي ، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه التقدمي أحيانا أخرى ، وأنه ينتقل في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخريين، « أن العداء للاسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التي في كنفها تولد الثورة » (٩٩) •
وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي اثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يماري في ذلك ناظر جاد • ولم يفلح معه كل البطش واجـراءات التصفية الشـاملة القاسية - ومثل هذا الرسوخ والتجدد

يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة يؤديها • ومن جهة ثانيـة بهز قوة وطنيه قادرة على البذل والعطاء في مواجهه مشاكل كثيفه محـــدقه ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحققة . في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر •

ومن جهة أخرى فان العنصر الذى يثيره فى النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وانكار الذات ، فى ظروف يبدو فيها اخطر ما يواجه الرجال . هو ما اعترى انتماءهم الوطنى والقومى والحضــارى والفكرى ، ما اعترى ذلك من خلل وخفوت ، وما اعترى توجهاتهـم من شـعور بالضـياع ومن الهرولة وراء الحسيات • وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحيـــاة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعي ، وتنكرنا لكل ما فى ماضينا ، وصار الماضى متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية • صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالا للهزء والسخرية ، يفترس نهشا بالانياب والاظلاف ، فعل الكلاب بالجيف • ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد • صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط ، ولكن فى شخوص هذه الحضـــارة ورموزها وفى أى مظهر من مظاهرها • وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصـــلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة تاتيه ، ولم يعد بالبعض حاجة حتى الى ان يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر • لم يعد المتعـــلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهى أن ينقله الى قومه • بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلميه بتميزه •

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوى للقتال، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته • وكذلك الحال بالنسبة لاى مهنى أو عامل، ان افتقد معنى كون عمله رســالة يؤديها فى نطـــاق انتماء ما ، صار مرتزقا أنا كانت ملكاته وكفاياته • حتى التعليم صار من أهم اهدافه لابنـــاء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها ، بل صـــار هـدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى أى مكان ، أى تمكنه من الهجرة الى خدمة الآخرين من أى جماعة • وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، تربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمى • وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من ابنائنا ، لا من بنى حجرا فى بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر • وصار معنى العزة الوطنية لا ان نبنى على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج • صار الشاطىء الآخر ، شاطىء الغربة هو الأمل والحلم ، وما فى شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، واذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لا يذهب الانسان الى الاصل ويترك أرض الخرائب والتقليد •

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضـــايا الكبرى . عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية • فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما ، تتوارى على الالسن خجلا ، وتتبجح القيمة المادية المتبذلة للعائد الحسى السريع • والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . ولكنها صارت ذات معنى سلعى ، يترسم فى المآكل والمشرب والملبس والمسكن • وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية . بحسبانه درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقته وصرفا لها فى اشباع الحاجيات • الوطن ، الاستقلال . الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان ، « وتكليباه ما كنت احسب أنك تباع ، ليشرب القوم بثمنك لبنا » •

أقول ، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، الا حقه فى المســاواة السياسية والاجتماعية ، والا حقه فى المشـــاركة والا المودة والرحم • أما حجم الاشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، وتنوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل • وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لاخيه ولا لنفسه • وليس من عاصم الا الانتماء وانكار الذات • كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبطية القبطى معا ، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة •

أن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة • وهما من أوضــاع المواطنة • وتقرير المساواة حل دستورى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الاهداف العليا للمجتمع • فى تصديه لاعدائه وفى تحقيقه لنهضته • فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأديان فى اطار المواطنة • والتاريخ القبطى يمثل حقبــة من التاريخ المصرى الطويل القديم • وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد ما يتنافى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثل أثنا سيوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هى مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين •

ونحن فى هذا كله لا نبنى شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، انما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبدوه قبلنا • وليس الا أن تجرى الممارسة قدما على منوالها • وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره • ونذكر قوله الشيخ البنا ان الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداســـة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتهـــا من نص مدنى فقط » • وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع • كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الاسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى

وما فيه من مجد وعزة . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضـــا والا يسمحوا لافراد بتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها .

لم تبن وحدة مصر فى ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب . بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية . ونحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حى قوى . وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة فى الوطن ، والتواد والتحاب فى العيش . والتزاور فى الدور ، والتجاور فى القبور .

تـــم بحمـــد الله رب العالمين ،،،

طارق البشرى

المراجع

(١) بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، أبو الأعلا المودودى ، مطبعة دار الأنصـــار بالقاهرة ، ص ١ ـ ١٦ ٠

(٢) حتمية الحل الاسلامى ، الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جنت على متنا ، ص ٥٩ ، ٦٢ ـ ٦٣ ٠

(٣) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ٥٩ ٠

(٤) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ١٣٨ ٠

(٥) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ٩٠ ـ ٩١ ٠

(٦) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ٠

(٧) حتمية الحل الاسلامى الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الثانى ، الحل الاسلامى فريضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ ـ ١٦٣ ٠

(٨) من هنا نعلم ، الشـــيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ ـ ٥٥ ٠

(٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ٠

(١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٠ ٠

(١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربى ، الشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ ـ ١٢ ٠

(١٢) حقيقة القومية العربية ٠٠ المرجع السابق ، ص ١٧ ـ ٢٣ ٠

(١٣) حتمية الحل الاسلامى ٠٠ المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ ٠

(١٤) مذكرات الســـلطان عبـد الحميــد ، ترجمة وتقـديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٦٧٨ ، ص ٥٨ ـ ٦٦ ٠

(١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشماوى ، ص ١٢٥ ـ ١٢٧ ٠ (وهو كتاب لم يتح لى قراءته كاملا ٠ وقد أرسل لى صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) ٠

(١٦) حوار مع الاجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ ــ ١٦ ٠

(١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ ــ ٧٠ ٠

(١٨) حوار مع الأجيال المرجع السابق ، ص ٢٦ ــ ٢٧ ، ٤٠ ــ ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨١ ــ ٨٦

(١٩) من أين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا تعلم) الشيخ عبد المتعال الصعيدي ص ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ ــ ١١٩ ، ١٢٦ ــ ١٢٧ ٠

(٢٠) من أين نبدأ ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ ــ ١٩١ ٠

(٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ ــ ١٤ ٠ ويشير المؤلف الشيخ الغزالي في الرأى الذى ينقده ، الى كتاب د٠ على حسنى الخربوطلى « القومية العربية من الفجر الى الظهر » والى د٠ عبد الرحمن البزاز ، والى الأساتذة أحمد بهاء الدين ولطفى الخولى ومحمد مندور وأنيس منصور ٠

(٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ١٠ ــ ١١ ٠

(٢٣) العروبة أولا ٠٠ ساطع الحصرى ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ ــ ١٠٠

(٢٤) محاضرات عن القومية العربية ٠٠ تاريخها وقوامها ومراميها ، الأمير مصطفى الشهابى ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ٠

(٢٥) القومية العربية ٠٠ فكرتها ٠ تطورها ٠ نشأتها ، الدكتور حازم زكى نسيبه ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ ــ ١٠٨ ٠

(٢٦) منهاج مفصل لدروس العوامل التاريخية فى بناء الأمة العربية على ما هى عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غربال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ ٠

(٢٧) الحركة السياسية فى مصر ٠٠ ١٩٤٥ ــ ١٩٥٢ ، طارق البشرى ٠ الهيئة العامة للكتاب العربى ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ ــ ٢٥٣ ٠

(٢٨) القومية العربية ودور التربية فى تحقيقها ، الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكاتب العربى ١٩٦٧ ، ص ٣٧ ــ ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ــ ٤١ ٠

(٢٩) القومية العربية ودور ٠٠ المرجع السابق ، ص ٧١ ــ ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ــ ٧٧ ٠

(٣٠) القومية العربية ٠٠ فكرتها ٠٠ المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ــ ٤٧ ٠

(٣١) القومية العربية ٠٠ فكرتها ٠٠ المرجع السابق ، ص ٨٢ ٠

(٣٢) القومية العربية ٠٠ فكرتها ٠٠ المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ ٠

(٣٣) فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤ ٠

(٣٤) مقال « قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحى عثمان ٠ مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر (يولية ــ سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ ــ ٨٧ ٠

(٣٥) مقال « قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الاسلامى المعاصر » ، د٠ محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (ابريل ـ يونية ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ ـ ١١٣ ٠

(٣٦) التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام ، الشيخ محمد الغزالى ، ص ٤٠ ـ ٤٢ ، ٧١ ، ٧٧ ٠

(٣٧) من هنا نعلم ٠٠ المرجع السابق ، ص ١١٨ ـ ١٢٠ ٠

(٣٨) التعصب والتسامح ٠٠ المرجع السابق ، ص ٤٨ ، ٥٤ ـ ٥٥ ، ٥٧ ٠

(٣٩) من هنا نعلم ٠٠ المرجع السابق ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ٠

(٤٠) معركة الاسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الاولى ، ص ١١٤ ـ ١١٨ ٠

(٤١) شبهات حول الاسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٢ ٠

(٤٢) غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ، الدكتور يوسف القرضاوى ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧ ، ٩ ـ ٢١ ٠

(٤٣) غير المسلمين ٠٠ المرجع السابق ، ص ٣٠ ـ ٤٣ ـ ٦٠ ٠

(٤٤) غير المسلمين ٠٠ المرجع السابق ، ص ٤٦ ـ ٥٢ ٠

(٤٥) حتمية الحل الاسلامى ٠٠ الجزء الثانى ٠٠ المرجع السابق ، ص ٧٨ ٠

(٤٦) غير المسلمين ٠٠ المرجع السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ٠

(٤٧) من أين نبدأ ٠٠ المرجع السابق ، ص ٧٦ ـ ٧٧ ٠

(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم ٠٠ المرجع السابق ، ص ١٢٢ ـ ١٢٥ ٠

(٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم ٠٠ المرجع السابق ، ص ١٣١ ـ ١٣٣ ٠

(٥٠) أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ٠٠ مظاهرها ـ أسبابها ـ علاجها ، الدكتور عبد الحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ ـ ٧١ ٠

(٥١) أزمة الفكر ٠٠ المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١١٣ ٠

(٥٢) أزمة الفكر ٠٠ المرجع السابق ، ص ٩٢ ـ ٩٣ ، ١٦٣ ـ ١٦٥ أنظر أيضا تعليق الدكتور محمد فتحى عثمان على هذا الكتاب فى مجلة المسلم المعاصر ٠ العدد الخامس (يناير مارس ١٩٧٦) ص ١٣٧ ٠٠ الخ ٠

(٥٣) بحوث اسلامية ، الدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثانى عن الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣١ ـ ٤٨ ٠

يراجع أيضا كتاب « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ٠٠ مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة » ، للدكتور متولى أيضا ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ ـ ٤٠٦ ٠ وفيه بعض التفصيل حول تغير الفتوى بتغير الظروف ٠

(٥٤) ماركسية القرن العشرين ، روجيه جارودى ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب ببيروت ١٩٦٧ ـ ص ٥٩ ٠

(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن على بن محمد بن حبيب

البصرى الماوردى ، راجعه الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٣١ ـ ٣٤ ، ٣٧ .. الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٢ ـ ٧٤ .

(٦٠) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٨ ـ ٨١ .

(٦١) اسرائيل فى رأى المسيحية ، محاضرة ألقاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين فى ٢٦ يولية ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ ـ ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ ـ ٤٧ ، ٧٧ .

(٦٢) المسيحية واسرائيل ، كلمة البابا شنودة فى نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ ـ ١٢ ، ٢١ ـ ٢٤ .

(٦٣) اسرائيل فى الميزان من منظار مسيحى ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٣٣ ، ٣٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم سرائيل السبعة .. الكنيسة وحقوق شعب فلسطين .. الرد على مزاعم اسرائيل السبعة ، الأنبا غريغوريوس اسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى - القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت فى صحيفة الأنوار البيروتية فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .

(٦٥) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها . الأنبا يؤانس اسقف كرسى الغربية ، محاضرة ألقاها فى ٢٢ اكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ .. الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم اسرائيل .. المرجع السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٦٧) الكنيسة فى رأى المسيحية .. المرجع السابق ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

(٦٨) وثائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، بقلم الانبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، اكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ ـ ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ .. المرجع السابق .

(٧٠) ماوراء خط النار .. القوى المعنوية والالهامات المنبعثة من المعركة الأخيرة ، بيت التكريس بحلوان ، يولية ١٩٦٧ ، ص ٥ ، ٧ ، ١٢ ، ١٦ ـ ٢٥ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار ـ برية شيهيت) ، الطبعة الاولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ ـ ٤٢ ، ٤٧ .

(٧٢) مقال « موقع أقباط مصر على الساحة السياسية » ، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الأستاذ مريت بطرس غالى ، مجلة السياسة الدولية القاهرية ، العدد ٣٦ ، فى ابريل ١٩٧٤ .

(٧٤) A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edwar Waken, New York 1963, p. 75, 80.

(٧٥) A Lonely Minority. pp. 116, 117, 123.

(٧٦) A Lonely Minority, p. 129.

(٧٧) A Lonely Minority, pp. 172.

(٧٨) الطائفية والتعصب ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار ـ برية شيهيت) ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ ـ ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، مقال للأستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الاشارة اليه ، وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط يقدر عدد اقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم فى دقة التقدير ، أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الامريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة . فبدا لهؤلاء ان كلمة كارتر صلح سندا لاحصاء . ويذكر الدكتور ميلاد ان قامت محاولة من جانب بعض الأقباط لاجراء احصاء للقبط ، ردا على الاحصاء الرسمى . ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ـ ٦٢ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، ص ٦٣ ـ ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، (عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها فى ١٩٦٣) ص ٨ ـ ١٣ ، ١٧ ـ ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) المسئولية .. تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان .. المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة فى المسيحية والاسلام ، محاضرات الندوة ، السنة العشرون النشرة ١١ ـ ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) ، مقال « العدالة السياسية فى المسيحية » ، ألبر لحام .

(٨٨) المجموع الصفوى .. كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصفى العالم ابن العسال ، اعتنى بشرده وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوس عوض ، الطبعة الاولى ص ١ ـ ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ، كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات .. من الفقه الاسلامى ، عبد الحليم الجندى ، طبعة ١٩٧٣ ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر المعاصرة السنة الثانية عشر ص ١٩٥) .

(٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الرازق السنهورى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، مروح .

(٩٢) نحو تقنين جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ ـ ٩١ .

(٩٣) النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت فى ٢٤ مايو ١٩٣٦) ص ٥٩ ، ٦٧ .

(٩٤) نشرت فى مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .

(٩٥) الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ ـ ٦ .

(٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادى الثقافى العربى ببيروت ، نيسان (ابريل) ١٩٧٣ .

(٩٧) «مقاله النهضة الحضارية : الدكتور انور عبد الملك ». مجلة قضايا عربية ببيروت ، ابريل ١٩٧٤ .

مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور انور عبد الملك ، مجلة الآداب بيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .

(٩٨) مقال « الاسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية، نيسان ١٩٧٣ .

(٩٩) مقال « الاسلام والشخصية الحضارية العربية .. والاستعمار الثقافى » ، الاستاذ محمود حداد ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .

الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٣/١٩٨١

ISBN ٩٧٧ - ٧٣٤٥ - ٢١